BIBLIOTECA
DI FILOSOFIA E DI PEDAGOGIA

ALESSANDRO BONUCCI

VERITÀ E REALTÀ

A. F. FORMÍGGINI
EDITORE IN MODENA

1911

INDICE

VERITÀ E REALTÀ

VERITÀ.

REALTÀ.

VERITÀ E REALTÀ

L' indubitabile.

Quando noi ci proponiamo di giungere a quella conoscenza unitaria di ogni conoscenza, verso cui la filosofia tende, innanzi che abbiamo fatto qualunque sintesi, prima che la nostra riflessione mirante ad accogliere in varî complessi e poi nel complesso più semplice ogni conoscenza si sia spiegata, noi una cosa sola sappiamo al riguardo, ed è questa, che vogliamo una conoscenza che sia supremamente vera, la più vera possibile. Anche se noi con questo intento giungessimo, non già ad un risultato manifestamente falso, in cui non sosteremmo, che non accoglieremmo, che quindi non sarebbe in realtà per noi nemmeno un risultato: se dico, l'unico risultato a cui vedessimo tendere il nostro ragionamento, altro non fosse che un'accozzaglia di contraddizioni, onde ci si rivelasse senza uscita il cammino, senza spiragli sulla verità suprema; anche in tal caso, ci sembra, della constatata ignoranza, almeno apparentemente per noi inevitabile, ad un risultato vero noi saremmo giunti ugualmente — ove ci paresse che la via seguita fosse legittima per lo scopo e qualunque altro tentativo di determinazione fallisse — il risultato cioè dell'inaccoglibilità di tutte le conoscenze in una che sia senza contraddizioni, della contraddizione in esse immanente, o almeno dell'inadeguatezza nostra, se non altro attuale, ad assommare le nozioni in una coerente.

Così noi saremo giunti ad un risultato vero, anzi alla suprema verità che sembri possibile a noi che non sappiamo altri mezzi, e se anche nell'uso di questi abbiamo errato, non riusciamo ad avvedercene. Se noi abbiamo quindi una volontà diretta a tale scopo, e secondo quel che ne sappiamo adoperiamo, com'è implicato in tale volontà, i varî mezzi, i varî metodi idonei a raggiungere dei giudizi veri, possiamo riuscire a delle affermazioni le più possibilmente convincenti, almeno per noi che sappiamo di aver fatto tutto quanto era in noi: convincenti, cioè che non presentino contraddizioni, bensì coerenti con ogni altra conoscenza, tali cioè che pensati con qualsivoglia altra conoscenza non ci diano un risultato nullo: l'una conoscenza neghi quel che l'altra afferma.

Quindi sicuramente è in nostro potere conseguire una verità almeno apparente: è possibile che ci convinciamo. Ma guardiamo più addentro.

Vediamo anzitutto il caso delle conoscenze particolari. D'un uomo che non ho conosciuto, che è morto, so per quel che mi è stato detto che era biondo. Io presto una certa fede a quel che mi si dice, non abbia altri mezzi per controllare, assumo come verità ch'esso era biondo.

D'un altro uomo io non ho nessun mezzo per sapere se fosse biondo o bruno. Non lo so. Se io affermerò così a caso, per giuoco — nell'intimità del mio spirito io non affermo che quando voglio conoscere la verità o meglio dichiararla, l'affermare così a caso non mi servirebbe punto a tal fine — era biondo, era bruno, in nessuno dei casi crederò di pensare una verità. Lasciamo stare ora l'affermazione che compierò, ove io divida i colori delle persone con tale dicotomia, era o biondo o bruno: non è questa la verità a cui io tendo, se anche è una verità. Questo *lo sa-*

pevo anche prima di pormi a riflettere, non è la mêta. Ma un'affermazione io posso fare *che non sapevo prima,* ed esprime una verità che è il risultato della mia indagine comunque fallita, ed è la suprema verità a cui sono giunto: cioè che, malgrado abbia fatto tutto quanto era in me, non so che dire circa il colore della persona, cioè l'ignoranza permanente malgrado le ricerche.

Per modo che le supreme verità da noi conseguibili possono essere, *o circa i caratteri del contenuto* della nostra esperienza, quell'uomo è biondo, è bruno, *o circa l'ignoranza* in cui noi restiamo, anche dopo fatte le nostre ricerche, intorno ai caratteri del contenuto. Sono le verità supreme a cui possiamo giungere, se poniamo in opera i mezzi in cui abbiamo fede.

Nel primo caso asseriamo qualche cosa di ciò che cerchiamo: nel secondo, di noi che cerchiamo. Nel primo la verità che cerchiamo, nel secondo una verità forse da principio non cercata, ma solo in seguito, di fronte all'incertezza. Nel primo ai caratteri dell'oggetto se ne aggiunge alcuno e noi lo dichiariamo, nel secondo non se ne aggiunge nessuno, e noi dichiariamo quest'assenza.

Ma si noti, la verità affermata nel primo caso può essere di due forme: quell'uomo è biondo; quell'uomo mi pare biondo: nel secondo invece non può essere che di una forma: io sono incerto, non so, se quell'uomo è biondo o bruno. Ancora: nella prima forma del primo caso, sì, è vero, affermiamo qualche cosa di ciò che studiamo, che indaghiamo, dell'*oggetto*: ma in realtà, nella seconda forma di esso, oltrechè dei caratteri del contenuto affermiamo, come nel secondo caso, di noi che indaghiamo, del *soggetto*: dei caratteri del contenuto, implicitamente, in quanto miriamo al soggetto. Coll'avvertenza che parlando in questo caso di oggetto, noi non dobbiamo prenderlo per un non io, un non io contrapposto al soggetto, ma proprio nel senso di cui abbiamo detto, perchè può darsi benissimo che ciò di cui ricerchiamo la verità, sia nè più nè meno che un fatto soggettivo, per

esempio un nostro dolore passato, si tratti di sapere se fu grande o piccolo.

Ma in certo senso la contrapposizione è d'io e di non io: in quanto nei giudizî della prima forma non si asserisce però mai dello stato attuale dell'io, del mio io attuale, ma di alcun che diverso: non così nei giudizî della seconda forma. Si asserisce di, cioè esprimiamo la nostra attenzione, appercezione *a*.

In realtà nella prima forma noi prestiamo attenzione all'oggetto e ne facciamo un giudizio: nella seconda forma del primo caso, noi non prestiamo più attenzione all'oggetto, ma al nostro giudizio fatto sull'oggetto nella contestualità del detto momento, a questa nostra attualità soggettiva: nella forma unica del secondo caso, esprimiamo lì pure la nostra attenzione alla nostra attualità soggettiva.

Ebbene, questi giudizî sull'attualità soggettiva sono, a differenza che quelli sull'oggetto, *indubitabili*.

*

Prima di passare all'analisi di questa indubitabilità, occorre studiar bene la differenza tra soggetto ed oggetto.

Si dirà: ma ciò di cui parliamo, l'uomo che non si sa se biondo o bruno, il dolore che non si ricorda se fu forte o lieve non costituiscono spesso, quando vi pensiamo, tutta l'attualità della nostra coscienza? Quando stiamo riflettendo a quell'uomo, a quel dolore, intensamente, noi dimentichiamo noi stessi, e quell'uomo nella sua immagine, quel dolore nel suo ricordo, occupano tutta la nostra coscienza, noi non siamo altro che quelli, e dove volete un'attualità maggiore?

Ma certo, e appunto per questo ogni asserzione circa l'immagine di quell'uomo, circa il ricordo di quel dolore è inoppugnabilmente vera, ma, c'è un ma che implica una distinzione. Le nostre asserzioni rettificabili non sono rispetto all'immagine, o al ricordo di per sè, ma rispetto a

qualcos'altro di cui quelli sono appunto l'immagine, il ricordo. Talvolta, a dir vero, pare, per esempio nel qualificare il colore d'un'immagine che si erri anche rispetto a questa, ma in realtà l'errore nostro ad altro non attiene che al superamento dell'immagine stessa, ed al classificare questo colore insieme con altri che, non come immagini attuali, ma come passate, ricordate stanno fuori dell'attualità innegabile.

L'errore, dunque, si ha, perchè non ci accontentiamo di fare asserzioni circa l'attualità, circa le immagini, circa i ricordi, poco anzi, per solito, ce ne curiamo e ci preoccupiamo invece di asserire, di sapere la verità circa le cose di cui abbiamo le immagini, circa il passato di cui i ricordi. Quindi una distinzione tra il ricordo ed il ricordato, tra l'immagine, la rappresentazione, e l'immaginato, il rappresentato.

Ebbene, la distinzione si compenetra con le nozioni del tempo e dello spazio. Noi pensiamo una successione nel tempo; di certi stati diversi dalla percezione immediata che sono i ricordi, pensiamo che siano esistiti degli analoghi, sino ad un certo punto, ma percezioni immediate nel passato. Delle rappresentazioni non puramente arbitrarie che abbiamo, pensiamo vi sia una causa, non l'arbitrio nostro, non l'io, coesistente bensì coll'io, quindi fuori dell'io, nello spazio, pensato simile più o meno ad essa rappresentazione, il rappresentato. E noi vogliamo fare i giudizî, sapere la verità, circa il rappresentato, il ricordato: quello che sta fuori dell'attualità nostra, o perchè fuori di noi nello spazio, o perchè fuori di noi nello spazio e nel tempo o nel tempo solo. E il ricordato e il rappresentato sono l'oggetto, mentre il ricordo e la rappresentazione sono le attualità soggettive.

Effettivamente, anche quando su queste io faccio uno di quei giudizî indubitabili, pare che esse siano oggetti e che l'attualità soggettiva sia il giudizio che faccio, attualità irraggiungibile coi nostri giudizî in una contestualità medesima, però che nel punto ch'io faccio il giudizio, essa cessi di essere attualità soggettiva e si faccia oggetto, così

che lo sforzo per cogliere l'attualità soggettiva sia in realta una corsa folle, senza speranza, verso l'irraggiungibile.

Pare questo, perchè l'attitudine della coscienza giudicante di fronte al ricordo o alla rappresentazione persistenti, è quella di chi guardi da fuori: ed in realtà noi crediamo che dei due fatti, giudizio e immagine, (s'intende che quando noi contrapponiamo così l'immagine, la rappresentazione al ricordo, alludiamo a quelle d'una percezione immediata) o ricordo vi. sia un intreccio, non mai una fusione o perfetta identità cronologica. Ma questo non importa: inteso con questa restrizione, noi chiamiamo fatto soggettivo, meglio che soggetto, il quale è inteso piuttosto come l'unità di tutti i fatti soggettivi, il ricordo o la rappresentazione persistenti: oggetto, il ricordato o il rappresentato.

Sono fatti soggettivi anche, oltre il ricordo e la rappresentazione, quanti altri fatti accadono in noi, volontà, sentimenti, rappresentazioni fantastiche, che non rinviano ad un analogo ad essi fuori di noi, nello spazio o nel tempo.

Come oggetti invece esistenti in un fuori di noi sono assunti i disegni della geometria, di cui ricerchiamo le proprietà, anche se proprio non li guardiamo fuori di noi, ma li costruiamo nell'interiorità del pensiero. Noi sappiamo che le proprietà scoperte in queste ricerche sono di quante porzioni analoghe riusciamo ad isolare, in seno allo spazio circostante, che quel che è rinvenuto nell'immateriale ricerca in seno al nostro spirito, è vero, e perciò più c'interessa e come tale è inteso, delle realtà materiali che sono fuori di noi. Sappiamo che ognuna di quelle rappresentazioni da noi foggiate ha un analogo fuori, rinvenibile, isolabile, se anche non già per l'addietro, contemplato da noi.

E quando rivoltici a considerare lo spazio non euclideo elaboriamo verità che non possiamo trovare fuori di noi, percepibili coi sensi, non solo, ma coi metodi stessi studiamo oggetti di cui non che scoprire analoghi fuori, nemmeno sappiamo conseguire la rappresentazione in noi; anche allora la riflessione nostra mantiene l'abito stesso e supponiamo l'esistenza di analoghi esteriori a noi, di cui quel ragionamento sia vero.

Ma v'è anche un altro punto in cui l'elaborazione delle verità geometriche sembra discostarci da quella che abbiamo detto essere la natura delle verità affermate circa la nostra attualità soggettiva: mentre non è possibile errare riguardo a questa, ove nel senso sopra indicato non se ne esca, quì pare che si abbia invece possibilità di errore.

Vediamo. Su delle figure A e B ch'io foggio in me, solo in me, faccio un ragionamento per cui giungo a stabilire l'uguaglianza fra A e B: riconosco in seguito che questo ragionamento è errato, così da essere condotto a negare che A sia, fosse uguale a B, ma non che A mi paresse uguale a B. Ed è il primo giudizio, non il secondo, quello a cui tendo, quindi io dico, ho sbagliato.

Su che dunque ragionavo? Pare sul rappresentato e non sulla rappresentazione, quantunque io non avessi proprio coscienza d'un'esistenza analoga fuori di me: ma è certo altresì che, anche se inconsapevolmente, quando io ragiono così, elaboro porzioni realmente esistenti fuori di me, come so in realtà ch'è di tutte le figure geometriche dello spazio ordinario. Ma quell'errore si noti sin da adesso, io non ho rilevato, può darsi, uscendo da me.

Ancora, a quelle due constatazioni finali, l'una d'errore, l'altra di verità irrettificabile io giunga, non più a proposito dello spazio tridimensionale, sì dell'altro. Qui proprio io non esco pare da me: esista anche, per me certo quello spazio non esiste fuori, e allora?

In realtà abbiamo visto un altro caso in cui l'esteriorità dubitabile dall'attualità non è data dall'esserne fuori

nello spazio, l'esteriorità temporale. Noi possiamo errare nella ricostruzione della vita passata, ma questo non pare il caso poichè qui, a volta a volta, il nostro errore consiste in asserzioni errate intorno a certi contenuti dell'esperienza proprio attuale. E vediamo senz'altro le fonti di errore in tali ragionamenti.

A dir vero noi possiamo anzitutto errare perchè nell'indagine nostra, nel nostro ragionamento, chiamiamo a servigio nostro, ricordi errati. In tal caso, in quanto c'inganniamo nel ricordare, è come per i nostri errori relativi al passato: ci pareva che ci fosse già risultato vero un certo principio, e così non era. Ora, quando io faccio in geometria, per giungere a quella conclusione errata A = B, i giudizî A = C e C = B, dei quali quest'ultimo è dato da un mio ricordo erroneo circa l'uguaglianza delle figure come C e come B; io non posso negare che mi sembri A = C, C = B e A = B, il che è quanto dire, assommando in un termine collettivo queste uguaglianze connesse, che il ragionamento A = C, C = B, A = B mi sembri vero; e posso dire anche, siccome io non faccio ragionamenti se mentre li faccio non mi paiono veri, che sia vero senz'altro che io abbia fatto tale ragionamento poi risultato falso: ma se anche certamente il detto ragionamento mi è parso vero, pure esso deve dirsi certamente falso. Se è quindi impossibile che si riscontri un errore nel mio pensiero che due figure, solo contemplate un istante entro me, consideri uguale, è pur possibile che si riscontri ove io vi giunga ragionando, poichè in tal caso io ricorro a nozioni che sono ricordi, cioè non soltanto l'attualità della mia esperienza.

Parimente, i nostri ragionamenti su fatti morali, su idee, implicano sempre lo stesso superamento dell'attualità, sia che si riferiscano a nozioni del nostro passato rievocate a noi dalla memoria, sia che a quelle di altri uomini. E in tutti questi casi accade come di A = B.

Ma anche se io, così a caso, ad una prima apparenza giudichi senza invocare i ricordi, il rapporto della circon-

ferenza al diametro come di 4 ad 1, questo giudizio sarà errato e pure sembra che non esca dall' attualità del mio spirito. Ebbene, io non posso dubitare che così mi paia, posso bensì dichiarare in seguito falsa, non vera, questa pur reale apparenza, perchè di un altro punto conviene tener conto. Noi parliamo di proprietà delle figure, che esistono anche indipendentemente dallo stato presente di coscienza: ed anche se un' esistenza fuori dell' attualità d' una qualunque coscienza non ne fosse pensabile.

Ed anche in tutti questi casi lo stesso accade se, invece che nel giudizio suggerito dalla prima apparenza, si sia sbagliato nell' applicazione della riflessione — si sia, poniamo, concluso per una svista da due particolari affermative ad una universale affermativa, ad es. di due triangoli A e B, per ciò che erano uguali due lati dell' una figura a due dell' altra, si ragionò come se tutti fossero uguali. Come conclusione di questo ragionamento, l' uguaglianza suddetta, se anche di esistenza indubitabile in seno allo spirito che l' affermasse, sarebbe falsa.

Da tutto questo che deriva? Che esiste nello spirito qualche cosa che, pur essendo nella nostra esperienza attuale, così da non trascinarcene fuori a simbolo di esistenze fuori di noi nello spazio e nel tempo, tiene pure delle proprietà dell' oggetto come fonte di errore nei giudizî. Esso non si esaurisce nell' attualità della nostra esperienza: un cerchio, io posso persistere a contemplarlo, a ricrearlo quanto voglio tra me e me, così i triangoli, ed anche ragionare come non avevo fatto sul cerchio e per i triangoli ripetere il ragionamento errato, e rilevare l' errore in cui per la fretta ero incorso.

Certo, ma è anche certo che quando io asserivo, come sopra, del cerchio, dei triangoli, io nell' ipotesi fatta non mi riferivo che ad una rappresentazione mia, non a qualche cosa che ne fosse fuori, ed allora come va che non è lo stesso s' io giudico di avere la rappresentazione del cerchio, giudizio inattaccabile, e se io affermo ciò che affermavo di

quella rappresentazione: ed erro se dico: la mia — la mia, si noti — rappresentazione del cerchio ha una circonferenza quadrupla del diametro? Erro se dico ha, non erro più se dico, al solito, mi pare che abbia? Quale è qui il transattuale fonte d'errore, il transattuale pur ricercato? In che sta la differenza tra i due giudizî: 1.° la mia rappresentazione del cerchio ha la circonferenza quadrupla del diametro — 2.° mi pare che la mia rappresentazione del cerchio abbia la circonferenza quadrupla del diametro? Certo la mia rappresentazione non sarà più la stessa, quando farò la dimostrazione che mi rivelerà errore e verità: ma io so che quel che proverò del nuovo cerchio sarà vero anche del vecchio: è vero, in generale, del cerchio. Io posso ripetere la dimostrazione, applicarla anche al mio ricordo del vecchio cerchio. Non rammento che in questo vi fosse nulla per cui non debba ad esso applicarsi. Ogni cerchio è il cerchio.

Ed ancora, io non posso dire e dire la verità, così senz'altro, quando me ne venga voglia, ch'io ho la rappresentazione del cerchio, mentre questo è il caso dell'enunciare il rapporto vero tra circonferenza e diametro. Il primo giudizio non è vero di ogni mia attualità, di ogni istante della mia vita, mentre il secondo, si, di ogni cerchio. Il primo è indubbiamente vero, ma di un oggetto solo, il secondo non pare che abbia uguale indubitabilità — potrebbero, forse anche, essere ingannatrici le leggi del pensiero sulle quali faccio tanto affidamento — ma provato vero per uno, esso gode agli occhi nostri di verità parimente sicura per tutti gli altri; ove raggiungesse per uno l'indubitalità, l'avrebbe raggiunta anche per gli altri.

Lo stesso che nel caso del cerchio, apparentemente si ha se io, così senz'altro, affermi una connessione necessaria tra due contemporanei fatti di coscienza; poniamo, tra un certo dolore ed una rappresentazione fantastica, ma l'analogia è errata, perchè la rilevazione di ogni connessione necessaria implica che si consideri una costanza esor-

bitante dall'attualità singola della coscienza. Limitiamoci quindi ai casi di prima, cioè alle rappresentazioni che non ci rinviano fuori dell'attualità e sono perfettamente riproducibili.

*

Giunti a questo punto, raccogliamo un po' le fila di quanto abbiamo illustrato sin qui. Noi distinguevamo l'oggetto dalla nostra attualità soggettiva: esso era per noi il ricordato, il rappresentato, cioè quel che sta fuori dell'attualità soggettiva: anche dicevamo che, a differenza di quelli sull'oggetto, i nostri giudizî sull'attualità soggettiva sono indubitabili. Ed ora ci incontriamo con un fatto che sembra cozzare con siffatta distinzione e conviene guardare se questa abbia da abbandonarsi o da completarsi nel senso di addurre in essa una distinzione ulteriore.

Noi abbiamo fatto il caso di un giudizio da noi compiuto su un cerchio a cui non attribuiamo altra esistenza che quella entro lo spirito nostro, entro l'attualità soggettiva. Esso è un'attualità soggettiva senz'altro, in quanto altro non è che una rappresentazione di cerchio — una rappresentazione che può anche darsi che sia tutta quanta un'attualità soggettiva, in quanto da altro non sia quest'ultima costituita. Ebbene, quel giudizio fatto sopra un'attualità soggettiva è dubitabile.

Come si concilia questo coll'affermazione nostra che nessun giudizio sull'attualità soggettiva sia dubitabile? Una delle due: o tale giudizio, e non pare per quella ch'è la nostra ipotesi, non verte sull'attualità soggettiva, o vi hanno dei giudizî i quali, pur essendo sull'attualità soggettiva, sono dubitabili.

Ebbene, la soluzione dell'arduo problema, a nostro avviso, sta in ciò che quella rappresentazione è sì un'attualità soggettiva, ma essa nel giudizio dubitabile è considerata in una maniera diversa che nell'indubitabile.

Si noti: le attualità soggettive costituiscono una successione: questa noi raggruppiamo in una serie, l'io, il soggetto. Ed il giudizio indubitabile che afferma l'esistenza in me di quel giudizio, sia pure erroneo, sul rapporto tra diametro e circonferenza prende l'attualità soggettiva, non come alcun che isolato, ma come un momento di quella connessione temporale ed esprime: 1° — l'attenzione mia ad un fatto indubbiamente esistente in me; 2° — che quel momento è uno della connessione suddetta; 3° — che esso è quello e non altro. Rispetto a questo stato, io non posso errare che nel classificarlo in una nozione presentatami dai ricordi, ed anche io posso volontariamente errare nella rivelazione di esso agli altri in un giudizio parlato, ma in quanto il giudizio sia quel che ora abbiamo detto è indubitabile.

Vale a dire ch'esso è indubitabile per ciò che la mia attenzione si rivolge sempre ad uno stato di coscienza mia, anche se questo rinvii ad alcun che esteriore: uno stato di coscienza che in quanto si presenti a questa attenzione non possiamo pensare diverso da quel che apparisce, altrimenti occorrerebbe pensare nella coscienza delle esteriorità coesistenti ed indurre in una realtà non spaziale estraneità spaziali: un momento, quindi, di una connessione temporale, poichè altra estraneità che questa non è accolta tra i momenti dell'io, estraneità bensì in quanto l'uno non è l'altro. Perciò quell'affermazione, indipendentemente da ogni evocazione di concetti ricordati, implica il riconoscimento che l'attenzione si dirige ad uno stato di coscienza diverso dagli altri, quello e non altro.

Io non posso negare di vivere ora lo stato di coscienza che vivo, significa che io non posso colla semplice negazione fare non mio quello stato: non posso considerarlo come fuori di me, perchè non avrebbe senso, finchè io lo viva: io non vivo quel che è fuori di me: *io sono tutt' uno colla serie degli stati di coscienza, quello compreso,* anzi ad ogni istante non sono che lo stato di coscienza ch'io vivo:

sarebbe il negarlo, affermare uno stato mio di coscienza distinto dall'io. Negare quindi ch'io viva il mio stato di coscienza che vivo, non ricondurlo all'io sarebbe senz'altro *negare l'esistenza di quel mio stato di coscienza che non posso negare, perchè con me negante è tutt'uno nell'attualità,* perchè negare l'esistenza attuale di esso sarebbe negare l'esistenza attuale di me, quella che io non posso negare se mi vedo negante, cioè attivo. È l'attività, l'esistenza dell'io.

Innegabile è quindi la contestualità nell'attuale unità della coscienza, dell'io prestante attenzione coll'io senziente, rappresentante, volente — quella che troverò confermata dalla mia posteriore riflessione quando, ricostruendo nei ricordi la serie dei fatti passati, collocherò nella stessa unità temporale la mia attenzione da un lato, sentimenti rappresentazioni tendenze, dall'altro. Ma ripetiamo, parlando così di due io, noi non vogliamo alludere ad una estraneità di coesistenti, cioè spaziale, nell'io, bensì solo all'isolamento, all'astrazione di diversi caratteri in un medesimo atteggiamento dell'io: chè anzi la nostra spiegazione dell'indubitabilità poggiava sull'unità indubitabile nell'attualità, dell'attenzione allo stato di coscienza collo stato medesimo.

Ma tutto questo, ormai possiamo domandarci, si può ripetere della nostra riflessione sul cerchio come figura geometrica?

Certo, quando io dico, mi pare che tra circonferenza e diametro vi sia quel certo rapporto, colloco, come sopra, nell'attualità dell'io un fatto attuale, e per le stesse ragioni faccio un giudizio innegabile: ma così non è quando affermo, non che *mi pare*, ma che tra circonferenza e diametro *c'è* quel rapporto. Qui esula l'io dalla mia attenzione, stacco la rappresentazione dalla sua connessione unitaria: non la prendo più come esperienza, ma come conte-

nuto, cioè quale il contenuto dell'esperienza è, ove si dimentichi ch'è appunto dell'esperienza. Non compio più il collocamento indubitabile della rappresentazione nell'attualità dell'io, e questa è anzi l'attitudine consueta della mia vita interiore: non la considero come appartenente all'attualità dell'io. Sarà, ma ne prescindo: essa è presa perciò come un oggetto.

A fianco quindi delle attualità coscienti di cui il soggetto risulta, a fianco di quel che, attualmente almeno, non può essere altro che oggetto, il ricordato, il rappresentato, conviene porre quei dati che di per sè sono attualità soggettive ma considerate da noi, perchè così ci piace, come oggetti: oggetti fatti tali dalla nostra volontà di pensare in una certa maniera un'attualità soggettiva, di prenderla cioè staccata dalle altre.

E questo è possibile di ogni attualità soggettiva, di ogni dato. Parrebbe che uno ne esorbitasse, l'io: di cui quando pensiamo, pensiamo come dell'unità costituita in un'attualità di coscienza tra le attualità tutte dello spirito nostro. Parrebbe che non si potesse considerare come oggetto, perchè se esso è quell'unità di tutte le attualità ed anche un'attualità, considerare tale attualità come oggetto, non più come attualità, ma come oggetto, implicherebbe ch'esso più non fosse l'unità di tutte le attualità: non anche di quell'ultima: per tutto ciò parrebbe che la coscienza dell'io non potesse essere oggetto.

Ebbene, si dimentica ch'essa pure è io, e si prende ad oggetto. Essa è l'unità in cui si vogliono inclusi tutti i fatti precedenti quell'ultimo. E così, anche ogni ricordo che pur rinvii ad un ricordato, ed anche ogni rappresentazione d'un rappresentato possono essere da noi staccati dalla connessa vita della coscienza, e presi a sè, e possono studiarsi i caratteri ch'essi hanno di per sè. Ma fatto questo, noi lasciamo la terraferma dell'indubitabile. Così per ogni fantasia nostra, per ogni idea astratta, noi non ci accontentiamo di crearle, di affermarne quel che possiamo come

di esperienze, ma le assumiamo ad oggetti, e ciò di esse stesse crea un'individualità diversa nel loro ripresentarsi come attualità soggettive: per modo che le nostre obbiettivazioni delle attualità soggettive, non soltanto sono tali esse pure, ma influiscono anche sul ripresentarsi degli oggetti medesimi come attualità soggettive. Ebbene, rispetto a questi oggetti da noi creati, come a quelli che troviamo già tali, i nostri giudizî, cioè tutti i giudizî, in generale, diversi dai summenzionati, non posseggono indubitabilità: l'unica asserzione indubitabile resta il collocamento nel presente dell'io, dello stato attuale di coscienza: in ogni altra l'errore è possibile. E se, col fine d'illudere noi stessi o gli altri, formuliamo un giudizio diverso da quello compiuto nell'intimo nostro, esso è accompagnato, in quanto l'esperienza da esso negata persista, dalla coscienza della sua falsità: un solo giudizio, ch'è quello e non altro, noi sappiamo vero.

Abbiamo già accennato ad un'altra differenza tra i giudizî sull'attualità soggettiva e quelli sull'oggetto. Io dico: il rapporto tra la circonferenza ed il diametro è espresso da 3,14. Posso fare quando voglia tale giudizio e sono certo di affermar sempre una verità. Dico: ora sento caldo, e può darsi che esprima un giudizio falso, senz'altro. Eppure come del cerchio che pensai ieri era vero il primo giudizio, così della temperatura da me ieri avvertita era vero il secondo. Ma dunque i giudizî sugli oggetti, se veri, sono sempre veri, e quelli sulle attualità soggettive no?

Per quel che abbiamo già detto la questione è facile a risolversi. Il primo giudizio è su quel che è vero di ogni cerchio, di un cerchio qualunque, mentre il secondo su quel che non è vero di ogni attualità soggettiva. Diverso sarebbe se io avessi fatto un'affermazione esprimente alcuno di quei pochi fatti veri di ogni stato di coscienza: per esempio, io vivo, o anche io voglio, se noi riconduciamo alla volontà anche quella tendenza dell'io ch'è in ogni nostro prestare attenzione. Parimente, se io avessi detto: quel cerchio fog-

giato dalla mia fantasia è bianco, avrei detto cosa non vera di tutti i cerchi foggiati dalla mia fantasia. Ma appunto per la difficoltà di trovare delle affermazioni sulle attualità soggettive che siano vere, qualunque volta io le faccia, si è mossi ad assumere come carattere di tutte queste, l'impossibilità ch'esse siano senz'altro vere ogni volta che vengano fatte.

Indubitabile, dunque, è solo il giudizio sull'attualità soggettiva. Esso è tale cioè di cui non posso non essere sicuro sempre, ch'esso non potrà negarsi poichè non potrei mai ingannarmi nel giudicare ch'io vivo quell'esperienza che vivo effettivamente, e ciò per le ragioni anzidette, che sono vere per esso solo e non per gli altri giudizî. Io potrei benissimo supporre che fosse un'illusione, una fantasticheria mia ed anche di tutti gli altri uomini, di cui l'esistenza stessa non è dotata di pari indubitabilità, l'idoneità apparente di 3,14 ad esprimere il rapporto tra circonferenza e diametro.

Noi abbiamo usato il termine, indubitabilità. E merita forse una giustificazione la preferenza data da noi a questo termine rispetto ad altri più usati. Diremo senz'altro che lo abbiamo preferito a verità, perchè quest'ultimo termine lo adoperiamo anche per le provvisorie, negabili verità relative, nè avremmo davvero usato, a proposito delle nostre particolari attualità soggettive, il termine verità assoluta: esso può solo applicarsi all'accolta unitaria di tutte le nostre esperienze, non a queste singole, spazialmente e temporalmente determinate. Per la stessa ragione abbiamo anche preferito indubitabilità a certezza, che indica anche lo stato d'animo in cui ci troviamo di fronte alle varie verità relative, prima che le abbiamo superate, e pur essendo possibile, non sappiamo negarlo, di superarle. La preferiamo inoltre ad innegabilità, perchè meglio esprime come anche il semplice dubbio si presenti già assurdo. Essa

fa, così, vivamente sentire la saldezza di queste verità che la preferiamo, anche se non possiamo nasconderci una sua imperfezione.

Sia pure che basti riflettere un po' perchè il dubbio si riveli subito assurdo, non è poi da escludersi, come la parola sembra indicare, l'esistenza di qualunque atteggiamento di dubbio della coscienza rispetto ai suoi stati presenti, come fosse addiritura impossibile. Il nostro dubbio intorno ad essi è di solito della forma, è sogno o realtà? dubbio che non li tocca nella loro attuale esistenza, sì nella corrispondenza ch'essi abbiano con una realtà esteriore. Certo, passati da istanti di delizioso piacere, repentinamente, allo spasimo d'un atroce dolore, noi non crediamo, il fatto suole esprimersi appunto così, a noi stessi. È un momento fugace di dubbio, sorto dallo scompiglio che desta il collocare in seno alla continuità degli altri il fatto inatteso: ci sembra spezzata appunto la continuità della serie e non ci rivolgiamo, si noti, per annullare la discrepanza subitanea ad una negazione dei termini passati piacevoli. Piuttosto che sul passato, fisso ormai nei ricordi, sorge in un attimo il dubbio, in noi, strano ed assurdo: è proprio vero che noi che sentivamo tanto piacere, siamo piombati ora in questo dolore? E non ne usciamo, presto di certo, che passando a riflettere che il dolore da noi sentito non può essere che il nostro dolore.

E appunto questa tendenza spontanea a dubitare dell'io ha il proprio riscontro nei tentativi coscienti, che talvolta compiamo a straniarci dall'io. Oppressi da un dolore fisico di cui la causa permanente che lo fa persistere non riusciamo a rimuovere, ci vien fatto di cercare di obliarlo, di negare noi a noi stessi, rifugiandoci quasi in una parte di noi segreta, più intima ancora, in cui non giungesse a colpirci la crudeltà del dolore.

No, non è vero che noi soffriamo dolore: accade talvolta che pur in mezzo al dolore noi ripetiamo a noi stessi, quasi ch'esso fosse soltanto un'affezione corporea che non tan-

gesse l'io nostro, quasi rigettando come un non io, insieme colla sua causa, uno stato stesso dell'io. È appunto l'identificazione tentata di uno stato di coscienza colla sua causa esteriore o la disintegrazione tentata, tentativo eroico nel suo assurdo, dell'io unitario in una parte dolorante ed in una no, il vero io.

È questo uno sguardo lanciato fugacemente nell'essenza più intima del nostro io che volontà resta sempre, perennemente, anche attraverso il mutare dei suoi stati, onde quasi vien dato distinguere in essi una più intima permanente essenza dalle contingenze che senza posa si alternano e son pure compenetrate con lei. Quasi tentiamo, dimentichi di questa compenetrazione, di avviticchiarci alla nostra più intima essenza, ad istanti ch'essa non può astrarsi da quelle, ricacciati in seno al relativo da quest'essenza medesima nostra che, qualunque sia l'ultimo suo fine, ha i suoi immediati nel relativo.

E così, come il dolore fisico, noi neghiamo anche quando più inesorabili c'incombono, le memorie angosciose, le previsioni funeste, le idee stesse, i sentimenti da esse destati che troppo ci assorbano, ed anche per ciò solo vogliamo fuggire che non ci permettano di rivolgere ad altro il pensiero. Anche quando sono pur certo del mio passato, del futuro che mi attende inflessibile, anche quando sia tutto il mio spirito che mi trascini verso un'idea o un sentimento, io cerco di negare a me stesso in una provvidenziale illusione che quello fu il mio passato, che quell'avvenire mi aspetta, che io, proprio io, non so distaccarmi da quel sentimento o da quell'idea opprimente.

In questa negazione, e specialmente in quella del dolore fisico, a noi sembra che si riveli, più sicura e più consolante, l'inesauribile potenza dell'io, capace di vincere persino sè stesso. Ci soccorre a tal fine la possibilità in cui noi siamo, noi a cui non tutto è insieme presente, ma discendono le attualità successivamente la soglia del passato, e lo spazio nasconde lo spazio, noi spazialmente e tempo-

ralmente finiti, di rivolgere l'attenzione nostra da un relativo ad un altro.

A fianco della spontanea tendenza a dubitare di certi presenti, di quella volontaria a negarne certi altri, conviene menzionare una terza tendenza, che è di dimenticare il presente, ond'esso si converta in passato; provvisoriamente anzi spesso, definitivamente talvolta, a che il passato non viva più nemmeno come ricordo. Noi spostiamo la nostra attenzione; e vi sono certi fatti che non vogliamo più conoscere, o perchè soltanto non vogliamo più essi, o anche perchè ne vogliamo certi altri, e tutti insieme non li potremmo avere.

Vi sono nella vita periodi di sosta, in cui in un sentimento, in una rappresentazione vogliamo persistere, ma poi il corso della vita, l'essenza nostra più intima, conquista il sopravvento, e noi riprendiamo il nostro cammino, la fuga nostra da ogni presente. È così che superiamo continuamente noi stessi, e se anche cristallizzato nelle nostre espressioni, in quelle pure, che nei silenzi dell'anima, sulla foggia delle parlate, noi diciamo a noi stessi, onde appaiono tutte uguali perchè dicono tutte ugualmente, non v'ha giudizio con cui un certo stato si dichiari da noi, che possa ad intervalli di tempo essere vero, vero più che di una di quelle attualità. Non v'ha giudizio sul nostro io, perennemente vero, salvo uno, quello con cui prendiamo nozione del nostro più vero essere, non caduco per vicende di tempi: io voglio.

Anche, io penso, è pur vero di ogni giudizio che faccio, *ch'io* non farei, se non avessi quel particolare atteggiamento della mia serie volitiva, che chiamo pensiero; io penso, detto non di me proprio, allorchè dico io penso: è fuori del mio giudizio l'atto proprio di me giudicante, come l'occhio che guarda, insieme non vede sè stesso. Sempre il giudizio sull'attualità è intorno ad una con esso contestualmente congiunta, ma non proprio identica con esso giudizio: con esso indissolubilmente connessa, ma non la stessa di esso. Ma la

contestualità medesima onde sono indubitabili, ha anche, oltre l'atto iniziale di pensiero che culmina nel giudizio, l'atto a cui pensiamo, la vista del mare senza pensare, non meno che il pensiero di essa, per cui tutto in un attimo io mi avvio al giudizio indubitabile: vedo il mare, o almeno mi pare di vedere il mare. Ebbene, di quella rappresentazione del mare, appercepita, come di quel pensiero, io posso dire ugualmente, non io penso, ma io voglio. Io vedo il mare, penso a questo stato di coscienza che voglio esprimere in un giudizio, lo faccio, tutti e tre tali stati sono manifestazioni diverse d'una tendenza che diverso ha il fine immediato, ma che pure ha la stessa sede, è della serie dell'io, io tendo, io voglio. Tre stati, ci ha servito l'esempio per chiarire ancora una volta l'essenza dell'attualità: è attuale ogni stato di coscienza che non è un ricordato, in tal caso l'attualità l'ha soltanto il ricordo.

Di tutto questo che sin qui abbiamo detto, deve il filosofo prendere consapevolezza all'inizio delle sue ricerche. Ed essa, con un'altra ha da saldarsi fortemente nel suo spirito, ha da affrancarlo dallo scoramento che può l'altra appunto ispirargli. Egli è consapevole, infatti, che ha da elaborare una conoscenza coerente di tutte le coscienze, e sa perciò la difficoltà del suo compito, la diversità di esso da quello dello scienziato.

Ognuno di questi cerca di stabilire coerenza nel suo campo particolare di cognizioni, coerenza tra queste, coerenza con altre che vengono a lui suggerite, o da altre scienze o dal senso comune. Queste altre egli suppone alla loro volta coerenti con tutte le altre, e sono esse i suoi presupposti.

Il filosofo, invece, non ha una conoscenza delle scienze o del senso comune, la cui verità sia per lui un postulato: di cui non sia nella sua competenza indagare se nel com-

plesso di tutte le altre nozioni si adagi coerente. S'egli vuole ciò che vuole, nessuna verità egli può negarsi di voler saggiare; poichè nessuna ch'egli non voglia disporre in coerenza colle altre, le altre, quelle a cui lo scienziato non rivolgeva nemmeno lo sguardo, per stabilire se fossero coerenti coi suoi presupposti, verità dimenticate e abbandonate ad altre coscienze indaganti.

Ogni scienziato ha tre ordini di verità innanzi a sè: 1.° quelle della propria disciplina particolare, 2.° quelle che sono dei presupposti, 3.° quelle da lui dimenticate di cui ad altri spetta indagare la coerenza coi presupposti: la validità di questi, cioè tale coerenza, è per lui un postulato.

E ciò non accade, per quel che abbiamo detto, nella filosofia. Se miriamo alla cognizione supremamente vera, certo qui dobbiamo adunare più dati, più nozioni di fatti che ci sia possibile, più che sia possibile di giudizî generali, onde fra tutti si rechi l'accordo. S'intende, non perderemo tempo a porre in accordo proprio tutte le nostre nozioni: o per dir meglio, noi possiamo porle tutte in accordo, senza che le prendiamo una per una, e indaghiamo se di ciascuna vi sia, con ciascuna delle altre, coerenza, o con quali mezzi questa possa stabilirsi da noi.

Siamo soliti, infatti, colla nostra attività concettuale, di raccogliere le nozioni per quel che hanno d'identico, e quel che è identico in varie, pensare nell'unità d'un concetto. Quando perciò ragioniamo dello spazio o del tempo, per esempio, quel che da noi si dice ha da valere per quante sono rappresentazioni, in ciò che hanno d'identico come spaziali o temporali. Che se così non fosse, significherebbe che il concetto nostro non era di tutti gli spazî e di tutti i tempi. L'incoerenza che si rivelerà nello scoprire il dato che non avevamo presente costruendo il concetto, implicherà la falsità, se incoerenza c'è, dei giudizî su quel concetto compiuti da noi.

Ed in tutto questo postulati non vi sono. Vogliamo giungere a nozioni di cui non dubitiamo, ad una indubita-

bile nozione di tutto. Vi giungeremo o no, certo il dubbio non potrà mai derivare dal sapere, mentre procediamo, che v'ha qualche nozione da noi non esaminata, non saggiata se coerente colle altre. Il dubbio sarà sempre sulla correttezza del nostro esaminare, del nostro saggiare: se la rivelazione della coerenza o del suo contrario sia stata esatto o fallace.

Per stabilire tale coerenza rispetto a tutto, dobbiamo chiamare in accolta tutte le nostre nozioni. Il difficile sarebbe bensì nello stabilire, sembra, la coerenza, la verità di quel che è constatato identico in tutte le nostre nozioni, con che la coerenza potrebbe qui ricercarsi? Ma ci soccorre a tal punto un altro criterio della verità, l'indubitabilità.

Ciò che è appunto comune di tutte le nozioni, è che sono nostre nozioni, attualità della vita dell'io, l'unica indubitabile delle affermazioni. E quando non affermiamo più qualche cosa di tutti i dati, non ci rivolgiamo cioè a quel che è identico in tutti, ma scendiamo alle più generali delle affermazioni dubitabili, l'indagine nostra, filosofica, incontra in primo luogo due ordini di coerenze da stabilire.

Rispetto al passato. Due soluzioni sono possibili: i nostri ricordi lo sono d'un ricordato; i nostri stati di coscienza che chiamiamo ricordi non ci rinviano a nulla che li preceda, non c'è un ricordato. Rispetto all'esterno. Due soluzioni anche qui, secondo che si ritiene che alcune rappresentazioni nostre ci rinviino ad un fuori di noi, o che no, che ogni rappresentazione sia priva di un esteriore a sè. Rispetto al futuro, foggiato sul passato, la questione sorge in seguito.

Ora, al filosofo spetta pensare insieme tutte queste soluzioni e coll'indubitabile. Le due soluzioni di ciascuno dei due problemi sono incoerenti tra loro, quindi non possono insieme essere vere. Non si possono quindi fare gruppi che

di tre dati, avendo cura di non combinare insieme due soluzioni di un problema.

Può darsi che a prima vista fra tre dati non apparisca nessuna incoerenza, e nemmeno apparisca nelle altre combinazioni di tre dati e allora? come potremo scegliere fra le due soluzioni possibili di ogni problema? Esse non possono essere entrambe vere, perchè pensarle tali significherebbe non pensare nulla, e lo spirito nostro tenderebbe, come in principio, alla soluzione dello stesso problema. Quindi conviene decidersi, o tentare di decidersi prima di dichiarare che l'unica verità da noi affermabile sia l'insolubilità di questo problema. Occorre cercare, se vi sia tra queste tre soluzioni di ciascuno dei quattro gruppi possibili, una connessione.

Non ci basta più il sapere che i gruppi non sono incoerenti: vogliamo sapere se in alcuno di questi gruppi vi sia una connessione: cioè se vi sia tra le soluzioni del tempo e dello spazio e basta, o tra queste e l'indubitabile, o tra alcuna di queste e l'indubitabile. Ed accoglieremo la combinazione in cui si enuncino insieme le soluzioni connesse, avvertendo che, se abbiamo presenti due combinazioni nell'una delle quali vi sia la prima connessione, nell'altra una delle seconde, non esiteremo un istante a preferire quella coll'indubitabile.

Ma che intendiamo per connessione, e come si scopre essa, che al primo sguardo non era visibile? Ebbene, noi facciamo più attenzione che prima all'indubitabile, a quel che è comune alle nostre percezioni, ai nostri ricordi, per vedere se quello risulti che noi chiamiamo connessione, ed è non già l'assenza dell'incoerenza, ma l'affermazione negata la quale l'incoerenza sorgerebbe: l'esclusione dell'isostenia delle asserzioni contraddittorie.

La connessione è la vera e propria *coerenza,* cioè la coesione tra le nozioni, ***non la semplice mancanza d'incoerenza:*** e non si dice di quelle due affermazioni non contraddittorie la negazione d'una delle quali non adduce contrad-

dizione con quella rimasta immutata. E certo, se noi trovassimo una connessione coll'indubitabile di alcuna delle due soluzioni, cioè che la negazione di essa importerebbe la negazione dell'indubitabile, noi dovremmo dichiarare, non già indubitabile, ne abbiamo dubitato, bensì vera irrettificabilmente la detta soluzione.

Comunque, abbandonato il saldo terreno dei collocamenti nell'io dell'attualità soggettiva, per cercare, senza perder di vista quel punto, onde non sorgano affermazioni incoerenti, la giustificazione della scelta tra la soluzione affermativa e la negativa nei problemi del tempo e dello spazio, pare in verità che i nostri buoni propositi di procedere senza postulati abbiano a restare niente più che una buona intenzione.

Dello stato di coscienza presente, certo, non si può dubitare, ma della soluzione prescelta per quei problemi non è più il medesimo caso. Noi possiamo dubitare di essa, comunque ci sembrino legittimi i mezzi usati per giungervi, perchè appunto non è escluso il dubbio, pare, non è escluso, quel che è peggio l'errore, dai ragionamenti che abbiamo fatti. Ora, il pensiero a cui ci abbandoniamo fiduciosi nella ricerca del vero non può tradirci nel senso di farci creder vero quel che tale non è, eterno postulato di ogni nostra ricerca, perchè non possiamo valutare il pensiero senza necessariamente servirci, a tal fine, di quel pensiero stesso che vorremmo valutare, di guisa che la validità del pensiero invochiamo a testimone di validità del pensiero?

Certo, dalla nostra conoscenza unitaria di tutte, una non può non esorbitarne, essa stessa. Nell'atto che conosciamo, noi non conosciamo questo atto, si dirà anche. Ma invece, quale conoscenza migliore, più certa che quella di compierlo, conoscenza non come di un oggetto ma come di un'attualità soggettiva, d'una vivente esperienza?

A differenza quindi che per lo scienziato, non v'è alcuna conoscenza, nemmeno la propria, nella presente attualità, che al filosofo sfugga, che sia fuori dell'ambito suo. Ma altro è conoscere il pensiero, s'insisterà, altro è giustificarne il valore, l'idoneità a farci conoscere il vero, poichè la soluzione vera in proposito non può conseguirsi che postulando l'idoneità suddetta: onde, comunque si regredisca nel giustificarla, non potremo evitare che resti ingiustificata, postulata per i nostri fini, un'ultima idoneità.

Piuttosto può domandarsi, noi opponiamo, se ha un senso tale questione. Perchè quale compito, occorre appunto là ritornare donde siamo partiti, spetta all'analisi del filosofo? Noi dicemmo ch'egli mira ad accogliere le conoscenze diverse, tutte le conoscenze, in una conoscenza unitaria supremamente vera: la verità suprema possibile a lui: ma verità è un termine vuoto di senso, se non raggiunto mediante il pensiero.

Nessuno può dubitare, siamo ancora nell'indubitabile, che vi sono degli stati della coscienza nostra che noi chiamiamo di conoscenza vera, in cui tutte le nczioni che abbiamo in quel punto, si dispongono in un complesso coerente. L'idoneità del pensiero a farci raggiungere questo stato, non può essere posta in dubbio da noi.

Ma si dirà, non è questo lo stato di verità a cui ci preme di giungere: è questa sempre, per esperienza nostra, una verità destinata a cadere. Fatti che non conosciamo, esteriori all'attualità nostra, nascosti tra mezzo il passato o il futuro nel tempo, o fuori di noi nello spazio, vengono poi conosciuti; riflessioni anche non fatte ancora su dati già noti, celate in seno al futuro. Possiamo accontentarci, si insisterà, di risultati così provvisori?

Certo, non possiamo accontentarcene e la filosofia vuole più stabili che sia possibile creare assetti siffatti. Ma essa mira anche a raggiungere un'entità che solo col pensiero può essere da lei conseguita, valutata se tale: che significherebbe parlare di una siffatta idoneità del pensiero, stabi-

lita con quel che non fosse pensiero? Noi vogliamo raggiungere un'entità che ha senso solo come raggiungibile dal pensiero, ed abbiamo visto questa raggiungibilità *indubitabile.*

*

È quindi la teoria della conoscenza sempre, niente altro che l'analisi della nozione di verità raggiunta col pensiero. E non abbiamo a fare qui con dei presupposti, la verità dei quali sia postulata. Dell'ultimo dato abbiamo e possiamo dare noi stessi che filosofiamo, la più salda di tutte le prove, l'indubitabilità.

Ciò non toglie, lo abbiamo accennato, che non ci accontentiamo dei più ordinariamente provvisorî assetti di verità. Non solo presumiamo che quel che da noi è asserito della successione temporale, dell'esteriorità spaziale, non abbia a cambiare, lo crediamo, almeno non probabile: è tanta la folla di dati che vi rientra: o dall'uno o dall'altro o da entrambi nessuno esorbita.

Ma poi noi possiamo dire anche qualcosa di quel che sarebbe il Vero assoluto: certo, pensiero pur sempre, perchè la verità non ha senso che del pensiero.

Ma la ragione degli errori del nostro pensiero, della provvisorietà dei suoi assetti coerenti, è che tutte le conoscenze non può accogliere nell'istante medesimo, è ch'esso si trova limitato, ostacolato da spazio e da tempo. Possiamo dire allora che pensiero irrettificabilmente vero quello solo sarebbe in cui le conoscenze tutte fossero contemporaneamente presenti, per cui ogni conoscenza fosse un'attualità soggettiva, per cui non esistessero, quindi, limiti di spazio e di tempo.

Questo può dire il pensiero, ma deve anche dire che finchè esso è com'è, limitato dallo spazio e dal tempo, non può arrogarsi con vana iattanza, la pretesa di possedere la verità assoluta: esso può solo tendere a quella come a un

termine che supremo ideale è raggiungere. I giudizî irrettificabili che può pronunziare sull'attualità cosciente, meschini bagliori del Vero assoluto, possono segnargli la via, ond'esso tenda a far presenti a sè più conoscenze è possibile; possono dargli fiducia nel suo cammino: sente al suo passo il terreno solido dell'indubitabile, non si lascia sedurre dallo scetticismo vano che fa la validità del pensiero ancora un problema.

Esso non domanda a sè stesso più di quel che può dare, sa delle diverse vie le probabilità maggiori o minori che conducano alla verità, ma sa anche che a sè stesso qualche cosa può domandare.

È attestato a lui dall'indubitabilità.

Conoscenza ed esistenza.

Preoccupazione perenne, se non di ogni atto nostro di conoscenza, dei più elevati almeno, quelli di cui facciamo maggior conto, proposito costante di ogni nostra volontà in tal senso è la distinzione, tutti lo sappiamo, del vero, dall'illusorio, dal falso. E l'affermare noi, così, questo fatto, significa per tutti noi un richiamo di ben conosciute nozioni, se anche in astratto più o meno o chiare. O, per dir meglio, tutti noi sappiamo in che consista un atto di conoscenza, perchè, se vogliamo compierlo, sappiamo bene come tentarlo: tutti altresì sappiamo che nella cognizione nostra occorre tenere bene distinti vero e falso, quello, diciamo così all'ingrosso, che può essere smentito e quello che non è probabile che lo sia: ma ci troviamo imbarazzati quando della conoscenza, del vero e del falso, vogliamo dire quel che siano in astratto, in generale.

Sappiamo che questo o quello è un atto di conoscenza, che questo o quello è una verità o un errore, il difficile è quando vogliamo dire a noi stessi o agli altri, a che distinguiamo un atto di conoscenza, per quali caratteri una verità è diversa da una falsità, da un'illusione.

Un *atto di conoscenza* occorre che noi lo distinguiamo dalla conoscenza di per sè, oltre che dai fatti di conoscenza. Esso significa un dirigersi della volontà nostra alla conoscenza, un ricercare, un tendere dello spirito verso un certo suo stato immaginato. Ed allora conviene dir subito che noi non potremo sapere quel che sia quest'atto, se prima non avremo inteso in che consista il termine a cui mira, quel che sia la conoscenza.

Tutto ciò che noi sappiamo è una conoscenza nostra: tutto ciò che è, in quanto è affermato, vale a dire in quanto

è. Se noi affermiamo di un contenuto che è, noi lo conosciamo. Tutto è conoscenza. Conoscenza e Tutto, presa s' intende, la Conoscenza come il complesso di tutte le particolari — sono sinonimi. Potrebbe darsi, infatti, che qualche cosa vi fosse, pur non conosciuta?

Pare veramente di sì a prima vista. Di un grande poeta, si ripete spesso la frase, che in cielo ed in terra molte cose vi sono che noi non conosciamo. Scopriamo cose che prima pur v' erano, e non lo sapevamo: riteniamo anche, che la cosa persista nell' intervallo tra due percezioni. Come va tutto questo?

Molte cose vi sono che noi non conosciamo. Sta bene. Ma noi diciamo che vi sono, appunto perchè le pensiamo, almeno come continuità di estensione nello spazio, di durata nel tempo, come tali le conosciamo, se anche siamo certi che non sono questo soltanto. Però il problema forse resta, perchè noi dovremo pur sempre dire che, molte cose sono come noi non conosciamo; vi sono cioè di molte cose, caratteri che non conosciamo. Ma come possiamo affermare, che significato ha che vi siano caratteri a noi ignoti, come possiamo affermare l' esistenza di ciò che non sappiamo? Predicare l' esistenza di un soggetto ignoto, non equivale a predicarla di quel che non esiste? perchè, come possiamo denominare, pensare, un soggetto che non conosciamo? Se di un soggetto predichiamo l' esistenza, ci è ancora ignoto il soggetto stesso, e sino a quale punto? e noi non possiamo affermare che esista, di niente che non ci sia conosciuto? È questa una serie di problemi che ci sta urgentemente innanzi e che noi non possiamo dissimularci.

In realtà, noi, in tutti questi casi conosciamo il soggetto di cui predichiamo l' esistenza, e nei limiti nei quali la predichiamo, anche se dichiariamo d' ignorarlo. Diverso è quando non è per noi ignoto il soggetto esistente, ma dichiariamo che la nostra ignoranza si riferisce alla predicazione, tale o tal altra, del soggetto stesso, quando dichiariamo — pensiamo — d' ignorare, ad esempio, se il predi-

cato dell' esistenza — e vogliamo alludere a quella esteriore a noi — o di un altro carattere, convenga ad un certo soggetto. Noti ci sono in tal caso i termini; dotati, se non altro, d'un' esistenza ideale in seno allo spirito nostro; l'ignoranza o meglio l'incertezza, si riferisce soltanto all'unione dei termini.

L'incertezza, se noi ci proponiamo il problema, se dichiariamo d'ignorarne la soluzione da preferire, vuol dire che noi riteniamo probabile più d'una soluzione, più d'una ne abbiamo presente al pensiero, ma non sappiamo quale di esse convenga. Più soluzioni probabili, tra cui è mal sicura, incerta la scelta, e che in un giudizio disgiuntivo esauriamo: Una di queste sarà la vera. Noi conosciamo la congiunzione vera dei termini, ma insieme ad altre non vere: la conosciamo ma non la riconosciamo: conosciamo la congiunzione vera, ma non come vera.

Tenuto conto di questo caso, ridotto nel suo vero significato, e dall'altro distinto, ci risulta facile scorgere che tutto quel che noi affermiamo esistere è da noi conosciuto ed esiste; esiste almeno idealmente, come una nostra esperienza tutto quel che noi conosciamo. Se ci sembra talvolta d'ignorare se l'esistenza spetti ad un soggetto, è che ín realtà noi siamo incerti se attribuirgli esistenza solo ideale, o invece ideale e reale. Le soluzioni sono due: la seconda risulta dall'aggiunta alla prima d'un altro elemento. Tutto ciò quindi che per noi esiste noi conosciamo, come tutto ciò che conosciamo esiste. Ma pel momento quel che più c'interessa è il primo dei due principî; quello che volevamo illustrare come esprimente l'identità dell'esistenza colla conoscenza, e che anche merita chiarimenti ulteriori.

Abbiamo detto: esiste per noi. La nostra esistenza è non solo esistenza nel tempo, ma anche esistenza sociale. Accade spesso che noi, conoscendo un oggetto, apprendendone per la prima volta l'esistenza, saremmo tentati d'affermare che in quel punto, dell'oggetto medesimo siano incominciate notizia ed esistenza. Ma altri ci dicono che

quando ancora noi l'ignoravamo l'oggetto esisteva: era conosciuto da essi, per essi esisteva. E noi prestiamo fede ad essi.

Sappiamo anche che a certe cause seguono certi effetti. In un istante del tempo ignoravamo l'esistenza d'una certa causa: ma si presenta un effetto che ci fa ritenere che invece la causa allora esistesse: e ci ricrediamo, perchè noi prestiamo fede alla costanza di certe successioni causali. Che esistesse la causa, che esistesse anche se nessuno l'avesse conosciuta. Nel senso che se noi avessimo posto in essere certe condizioni, l'avremmo conosciuta, per noi sarebbe esistita. Questa la conseguenza di certi procedimenti conoscitivi, ognuno con una probabilità maggiore o minore di verità del risultato, nei quali abbiamo una certa fede.

È così che, se anche non riusciamo ad astrarre dalla cognizione la nozione dell'esistenza, nè dalla cognizione attuale nostra la nozione dell'attuale esistenza per noi, parliamo bensì, in rapporto colla cognizione altrui, d'un'esistenza della cosa per gli altri, ed in rapporto colla possibile, probabile cognizione nostra, d'una possibile, probabile esistenza della cosa: non trasformantesi mai in certezza dell'esistenza della cosa. Esistenza probabile passata, quando regressivamente ci foggiamo una successione causale e dall'effetto certamente esistente risaliamo alla probabile causa: esistenza probabile, presente o futura, quando dalla causa certa procediamo ad immaginare effetti probabili presenti o futuri — nel caso dell'esistenza presente si può arguire anche dall'effetto, la causa. Pare quindi che il significato di conoscenza null'altro sia che quello di esistenza: ma ancora può esservi un dubbio.

Abbiamo accennato alla credenza che talvolta abbiamo che, poste in essere certe condizioni la cosa sarebbe stata da noi conosciuta, per noi sarebbe esistita, mentre in altri casi non possiamo pensare atti nostri che vi sarebbero riusciti. Io scorgo sulla mia mano, svegliandomi, la puntura d'un insetto che non avevo scorta, che non c'era, la sera prece-

dente: dovrò ritenere quindi che durante il sonno vi sia stato nella mia camera un insetto di cui l'esistenza era ignota a me e pur vera; non che vi sia stata una chimera, di questa nego senz'altro l'esistenza fuori della mia mente. Di entrambi gli oggetti, l'insetto e la chimera, dirò che attualmente non hanno per me che un'esistenza ideale, che, durante il sonno, nè l'uno nè l'altra ebbero questa esistenza, ma l'uno bensì reale e non ideale, l'altra nè reale nè ideale.

Che significa quindi, aver avuto un'esistenza reale e non ideale, esistere e non esser conosciuto, esistere fuori della coscienza nostra e così soltanto? Quando di qualche cosa e non di altre, diciamo, possiamo dire che esisteva così, che la conoscenza poteva raggiungersi mediante certi atti nostri, di questa cosa che esisteva allora?

Dobbiamo ritornare ad un principio già accennato; che noi pensiamo in una serie, nel tempo e nello spazio: che fuori di noi poniamo le ragioni dei fatti non voluti da noi. Delle nostre cognizioni, alcune sono conseguenze della nostra attività volitiva, onde noi, in una porzione qualunque di spazio le collochiamo e possiamo rimuoverle a piacimento nostro, per un *fiat* della volontà nostra: l'antecedente di esse è la volontà nostra e quello spazio riempito dall'immagine non lo troviamo fuori di noi, come a noi opponentesi o imponentesi, come non voluto da noi. Diciamo che quell'immagine è in noi, che quello spazio, per quanto sterminato, è contenuto entro la puntualità nostra. L'esistenza di quello spazio, di quell'immagine entro il minimo spazio nostro, è esistenza ideale. Minimo spazio nostro — vedremo poi che noi siamo soliti, sì, di pensarlo come spazio ma in verità non è tale — che giudichiamo avere, esso, realtà; esso non può cessare per un semplice *fiat* del volere nostro: possono cessare i tempi fantasticati: ma non, per ciò che

noi lo vogliamo e basta, i tempi della vita nostra nel loro succedersi. Di ciò in seguito.

Ma delle cognizioni nostre che parimente noi foggiamo nello spazio, ma anche nello spazio troviamo opponentisi a noi, che talvolta sorgono imponentisi a noi da fuori, senza un atto della volontà nostra, di esse noi immaginiamo un antecedente fuori di noi nello spazio, fuori di noi vedremo, perchè non è noi. Un antecedente, una causa e possiamo dire di più?

Come fantastichiamo dello spazio, come debba parlarsi di uno spazio ideale, abbiamo visto, che possiamo a piacimento nostro creare e disfare: quello in cui collochiamo le immagini liberamente create, fantasticate, e ciò, anche se di ogni nozione di spazio l'origine prima sia da rintracciarsi nell' esperienza del non voluto, dei fatti che non hanno noi, ma un fuori di noi, per antecedente. Possiamo immaginare un' epoca nostra in cui ci mancasse la nozione del tempo, recata dalla memoria, ed anche fossimo privi della nozione di spazio: si succedessero nella coscienza nostra in mezzo ai fatti voluti (ricordi) fatti non voluti e non spaziali, suoni, odori, dolori. Fu pensata di questi una causa, non noi, esterna quindi, e sorse l'idea dello spazio, causa che dalla volontà nostra poteva essere neutralizzata, esplicando in una certa maniera, certe attività nostre, con uno sforzo maggiore o minore — attività muscolari — e l'idea di un fuori di noi si complicò in quella di un più o meno lontano da noi. Ma siffatto può essere anche lo spazio di un cieco. Cause, aggiungiamo quindi, più o meno lontane producevano in noi che vedevamo, certe immagini — siamo nel campo dello spazio visivo — più o meno sbiadite, in certe guise foggiate secondo la distanza. E lo spazio e le cose fuori di noi divennero lo spazio e le cose del mondo visivo: e, pur così, esistenti per un'assurda comune credenza indipendentemente dal nostro conoscerle: cause almeno dello spazio e degli oggetti visivi, indipendenti dal nostro volere.

Noi non ammettiamo ch' essi sorgano in noi indipendenti così, di per sè; che sorgano nel punto che noi li conosciamo e prima e fuori di noi non sia nulla, e cessino insieme colla cognizione loro di esistere. Non l'ammettiamo, ma pure non sappiamo dire, quelle cause, che siano, che significhi esistenza indipendentemente dalla cognizione nostra. Altrove illustreremo come sorgano le nozioni di causa e di persistenza: ma ci basti ora questo a confermare il principio ch' esistere significa essere conosciuto, essere una conoscenza.

Essere conosciuto: ci pare in questo, meglio che nel termine conoscere espressa l' esistenza. Va bene però che sia così? Vediamo. Se essere conosciuto significa diventare conosciuto; essere prima senza essere conosciuto; essere poi ed essere conosciuto, dice uno sdoppiamento che non possiamo ammettere — così del conoscere, se dice conoscere un oggetto esistente già prima della conoscenza. L' uno e l' altro termine invece possono accettarsi, ove se ne escluda l' allusione all' esistenza di due fattori nel rapporto di conoscenza, preesistenti indipendentemente dalla conoscenza: possono accettarsi ove ad essi, ed è più facile per il termine, essere conosciuto, che per l' altro, si dia il significato intransitivo di presentarsi alla conoscenza, di essere stati della conoscenza.

Esistere significa quindi essere conosciuto, nel senso di essere una conoscenza. Tutto quindi che esiste è una conoscenza, e tutto che è una conoscenza esiste. Noi possiamo — si aggiunga — pensare l' esistente e non l' inesistente perchè — va rammentato quel che dicemmo dell' esistenza ideale — pensare l' inesistente significherebbe pensare quel che non si pensa. Ma in realtà con tutto questo non abbiamo definito niente. Abbiamo detto soltanto che esistere e essere conosciuto sono appellativi del Tutto. Non abbiamo modo di distinguere questi concetti da altri: perchè altri concetti che siano fuori di questi non vi sono, tutti rientrano sotto questi. Una teoria del Tutto sarebbe una

teoria di ogni esistenza e sarebbe anche una teoria di ogni conoscenza. Non può concepirsi un' esistenza che non sia conoscenza nè viceversa. Esistenza è così il termine astratto sotto cui raggruppiamo le varie esistenze, come Conoscenza è quello sotto cui le varie conoscenze, i varî fatti di conoscenza, fatti che accadono in me, una conoscenza anche questo me, successivamente. Altri aspetti del rapporto tra le due nozioni saranno illustrati in seguito, specialmente nel secondo capitolo sulla connessione necessaria.

L' atto di conoscenza.

Per quel che abbiamo detto nel precedente capitolo ci sarà più facile intendere quel che sia un atto di conoscenza. Ogni fatto, abbiamo detto, è un fatto di conoscenza, si susseguono essi nel tempo: alcuni di questi sono atti di conoscenza. Il più semplice pare quello con cui richiamiamo un ricordo. Esaminiamone la natura.

Vogliamo ricordare una cosa: ricondurre innanzi a noi l'immagine della cosa. Ma in ciò non si nasconde una contraddizione, un'impossibilità? Tendere ad un oggetto, fosse anche un ricordo, per ricondurlo innanzi alla mente nostra, per tornare a conoscerlo, non implica, nel punto in cui ad esso si tende, di conoscerlo già? Come si può tendere verso un fine ignoto? È così o ci fa velo il linguaggio metaforico in cui ci esprimiamo? Quando vogliamo ricordare, vogliamo che in noi sorga uno stato che già fu. Ma se sappiamo che ci fu, anche sappiamo quel che fu.

É vero questo non intieramente. Si rifletta: della fisionomia di una persona io rammento bene ogni dettaglio, all'infuori di uno, il colore degli occhi. Qual'è il noto qui, e quale l'ignoto; in qual senso procede il tendere della mia volontà? Oltre tutti i dettagli della fisionomia, conosco anche che avrà avuto occhi di qualche colore — ignoro il particolare colore. Conosco specificamente tutti gli altri dettagli; conosco genericamente non specificamente, il colore. Voglio che del genere ch' io conosco, si presenti a me un colore noto già in un' altra connessione: ricordo di avere appreso che quella persona aveva occhi di un certo colore; ovvero io giungo a questa ultima conoscenza dall' altra che ogni essere dotato di quei noti caratteri, cioè

ogni uomo, avrà occhi naturalmente di qualche colore, ho una nozione generica. E l'atto della mia volontà di conoscere si muove allora in siffatto senso.

Esso insiste come attenzione sugli elementi già noti. Penso la posseduta, presente, specifica cognizione dei dettagli: penso più che sia possibile contestualmente con questa, la nozione generica di occhio colorato, affinchè ne riesca suggerita una specie che si presenti come già da me conosciuta. E si noti, penso il genere; non penso le singole specie — che non potrei avere contemporaneamente, innanzi a me, tutte insieme — se non dopo, prima no per non perder tempo, quando più difficile si rivelò la ricerca, ed aggiungo, provando, ai dettagli noti, successivamente, disgiuntivamente qualcuno degl'ignoti, cercando se ne risulti la combinazione conosciuta, quella che mi appagherebbe. Se conosco in tal caso la specie vera, l'ho presente alla mente, tra le altre, nella successione dei tentativi, ma può darsi che subito non la riconosca.

É questo, dicevamo, il più semplice degli atti di conoscenza: non è complicato da turbamenti esteriori; si svolge bensì normalmente in un esercizio intimo di volontà. Altro atto di libera attività, determinato però da fini di libera scelta, è l'atto fantastico, di cui, per i fini ch'esso si propone, sarà bene differire di poco l'indagine.

Di fronte a questi atti, di cui anzi, il secondo è di natura sua anche più libero, si hanno quelli ove la presenza d'un oggetto o d'un altro nel campo della coscienza, l'accadere o no cioè, di un fatto psichico dipende, se anche non esclusivamente, da cause a noi esteriori: la cosa si oppone, se anche non invincibilmente, alla volontà nostra. L'attenzione non si porta ivi ad una serie passata, fatta dalla memoria volontariamente presente, ma ad una serie presente, di esistenza nei suoi elementi indipendente da noi, se anche la memoria quì pure abbia la sua parte, talvolta.

Portare l'attenzione significa fare una scelta, non accontentarsi del succedersi delle conoscenze, ma compiere

degli atti di conoscenza. Gli elementi ci sono, stanno come conoscenze innanzi a noi: la scelta si esplica nel foggiare, mediante l'attenzione, una serie di quelli. Ove l'attenzione non si abbia, si formano in noi passivamente le serie: in tal caso invece, attivamente create.

Questo concetto d'attenzione merita però d'essere meglio chiarito, ed occorre procedere ad illustrarlo passo a passo. Sarà facile riconoscere anzitutto questo: quando mi accingo a rivolgere l'attenzione, posseggo una notizia anteriore dell'esistenza probabile di un certo genere di caratteri, o di essi specificamente anche immaginati, in un determinato oggetto: esistenza in quel punto stesso a me non presente. V' ha la previsione della mia conoscenza, insieme con altri, di questi caratteri, e li ricerco e su essi porto la mia più viva attenzione, lasciandola tenue sugli altri, per modo che la conoscenza di quello o di quei caratteri persista presente. E ciò in due diverse maniere, o col persistere della percezione della cosa o coll'aiuto della memoria: nel primo caso esercitandosi la volontà, nel provocare mediante l'adattamento degli organi di senso (ad esempio, col guardare) certe sensazioni genericamente o specificamente previste, così che persistano, il più possibile finchè io voglia.

Diverso è l'altro caso. Io ascolto una lettura e voglio, ad esempio, contare tutti gli avverbi bene che vi s'incontrano (previsione specifica) o tutte le parole di cui non intendo il senso (previsione generica); qui non si può far compiere agli organi di senso l'accennata funzione: le parole si succedono. Come può prodursi, quindi, la persistenza degli elementi, cercata onde raggrupparli in serie, astratti dagli altri? Mediante la memoria teniamo presente il primo dato che vogliamo rilevare, come poi terremo gli altri, e l'attenzione si concentrerà necessariamente su quelli, a danno degli elementi respinti. Ogni atto continuativo di memoria, come ciascuno di fantasia, è un atto da noi voluto ch'esclude l'intrusione, se non ad intervalli, di un altro, e ciò per la

legge generale dei fatti psichici, d'essere alla coscienza singolarmente presenti. Gli altri dati non voluti si affacceranno di tanto in tanto alla coscienza, furtivamente quasi, poco rilevati, mentre l'elemento simile, riconosciuto per corrispondenza all'ancor presente rappresentazione mnemonica, con questa si salderà strettamente.

Dai casi dell'attenzione mnemonica e percettiva dobbiamo passare ad uno assai più notevole, in cui acquistano importanza quelle nozioni di vero e di falso, a cui accennavamo, in rapporto coll'atto di conoscenza, sul principio del precedente capitolo. La coscienza non si appaga quì di pensare più intensamente un oggetto, sì che ad essa ritorni o vi persista più a lungo: un oggetto dato, ch'essa non modifichi punto. Quì essa per conoscere meglio, per sapere meglio, si foggia disposizioni di dati diverse da quelle che le presentano i sensi o la memoria, e pure da essa non ritenute arbitrarie, sì obbiettivamente esistenti. Anche nella fantasia i dati particolari della concezione fantastica, furono in fondo o sono obbiettivamente esistenti, non si crea certo dal nulla, ma la convinzione manca in essa che quella disposizione dei dati abbia esistenza altrove che in noi: vedremo poi se corretta, questa è almeno l'opinione volgare.

Il collocamento dei dati compiuto così dalla coscienza è tale che può estendersi a tutti; essa è consapevole che nessuno ne esorbita: fuori di noi o in noi ogni fatto, tutto ha il suo posto nello spazio, nel tempo, in relazione necessaria con una certa ragione: nozione supremamente vera questa che poi esamineremo minutamente. Per ora ci basti dir ciò ad intendere le forme diverse degli atti di conoscenza: ma sin da ora forse converrà avvertire che, con delle restrizioni che poi vedremo, tale ragione è un antecedente: anzi possiamo dire senz'altro che ogni fatto ha un antecedente necessario, che non deve bensì essere confuso col precedente immediato. Potrà esserlo forse nella vita della coscienza in cui l'antecedente è sempre uno, ma certo non nel mondo esteriore in cui nella vastità dello spazio infiniti possono

essere gli antecedenti cronologicamente immediati nello stesso istante del tempo, ed uno solo sarà il necessario, quello senza cui il fatto non poteva accadere. Nemmeno, senz'altro, necessario è l'antecedente che fu nella stessa porzione di spazio. Può nello spazio aversi moto, trasmissione di energia, altrove può trovarsi l'antecedente necessario del fatto.

Di ognuno dei dati sappiamo che v'ha un certo collocamento, in rapporto colla ragione sua nello spazio e nel tempo. Ma quale, esso collocamento è? E noi, invocando l'idea della cognizione, di procedimenti mentali più o meno veraci, scegliamo un certo collocamento, lo pensiamo, senza pur esserne soverchiamente sicuri: l'esperienza del passato ci divieta troppa fiducia. Sappiamo che quello non sarà l'ordine vero, ma il più vero, pertanto, tra quei che possiamo foggiare. Nuove nostre nozioni ci obbligheranno poi a rettificare l'ordine in questo o quel punto: esso ci apparirà falso rispetto al successivo, vero questo, ma sempre di una verità provvisoria. Negli stadî precedenti già visti, i dati erano tutti veri nel senso che non ne dubitavamo: effettivamente non erano nè veri nè falsi, non ci curavamo del loro collocamento: non essendo quindi nemmeno suscettibili di un collocamento errato, potevano in certa guisa sembrarci anche veri. Ma è quì invece che hanno il loro senso proprio la verità e la falsità: in quanto due collocamenti si contrappongano, e non fuori di noi anche ma solo in noi debba porsi un certo fatto, o quì e non lì, o prima e non poi, o in relazione con questo e non con quel fatto. Ed il punto di vista di collocamenti siffatti è quel che teniamo presente allorchè, nella considerazione della realtà, meditiamo: e cerchiamo la verità, a differenza degli stadî precedenti. Inoltre, se verità suprema è un certo collocamento ideale di tutti i dati — l'idea di esso; sarà quello l'ideale nostro, quello a cui tendiamo in questo stadio della conoscenza. Ma su tale punto ritorneremo appena finito di tratteggiare la descrizione delle varie forme di conoscenza.

Abbiamo accennato all'attività fantastica; da cui parimente procedono atti di conoscenza. La volontà nostra si rivolge a crearsi esperienze, se lo propone direttamente come suo fine, e disponiamo dati senza curarci se l'ordinamento sia vero. Ma abbiamo, se così, qualcosa di essenzialmente diverso dall'ultimo stadio? Si rifletta. Quando noi parliamo di fantasia, pensiamo soprattutto a quella estetica: raccogliamo, ad esempio, membra già note per foggiarne una nuova composizione che, valutata dall'apprezzamento estetico nostro, permetta al bisogno estetico di sostare in quella contemplazione, appagato. Ma possiamo dirigere anche, al raggiungimento di altri fini, l'esercizio della fantasia: godere della visione di felicità futura. Comunque, dobbiamo *fantasticare*, *immaginare* ciò che sappiamo non vero, cioè non collocato nello spazio, nel tempo, nella connessione necessaria in cui ce lo rappresentiamo. Ma è questo soltanto che distingue dall'altro il collocamento fantastico, oppure anche una libertà, un'arbitrarietà maggiore, un'obbiettività assente? ed il processo del disporre si compie nei due casi diversamente?

Arbitraria è, certo, la scelta del fine, ma l'individualità della rappresentazione fantastica sarà determinata dalla voluta rispondenza al fine prescelto: ma anche nello stadio precedente arbitraria era la scelta del fine, scoperta dell'ordine vero, ed anche lì la determinazione si aveva per l'adeguatezza al fine, cercata. Ma lì si sapeva, da noi indipendente il collocamento; che suol credersi preesistente alla cognizione nostra, persistente anche se questa cessi; certo anche contro la volontà nostra.

I metodi che possiamo seguire per la cognizione del vero, ivi sempre ci riportano innanzi, vogliamo o no, il collocamento medesimo, nello spazio e nel tempo reali, quelli da cui ci troviamo, vogliamo o no, avvolti. Il fine nostro

di raggiuugere la verità, una soluzione sola può permetterci, mentre se vogliamo soddisfare le nostre aspirazioni estetiche molte possono essere le immagini belle ugualmente appaganti. Certo però può darsi talvolta anche quì, che il fine nostro alla fantasia permetta una soluzione sola: uno solo sia verisimile dei racconti da potersi inventare, narrare. Più quindi che della pluralità dei mezzi per raggiungere il fine, occorre tener conto della diversità dei fini, a distinguere la fantastica dalle altre attività conoscitive: e possiamo definire la *fantasia* come *un' attività ordinatrice di dati che non si propone a fine la verità.*

Resta così illustrato in qual modo diverso da questa si esplichi l'attività precedentemente studiata. Procedeva essa coi metodi di ricerca del vero, ch'essa sapeva più o meno veraci; questa invece ne prescinde del tutto: e tale differenza occorre tener presente specialmente per riconoscere la funzione dell'attività fantastica nelle frequenti inserzioni che di immagini fantasticate sogliono farsi nella realtà. Ivi non collochiamo i dati nel tempo e nello spazio reali seguendo il metodo della verità, bensì in quelli ideali: anche se verbalmente ci esprimiamo come se così non fosse, cercando quasi d'illuderci, nondimeno sappiamo che tutto ciò non è vero.

Accade appunto talvolta che in mezzo allo spazio reale, ad oggetti reali, io collochi un oggetto fantastico occupante, pare, una porzione di quello spazio reale, così da sembrare contraddetto quanto dicevamo ora appunto. Ma conviene riflettere che reale è sì, veramente, lo spazio circostante, ma io so pure che quella porzione di esso è diversamente qualificata in realtà. Ed ho così due nozioni di quello spazio, vera l'una e l'altra falsa, puramente ideale: distinta l'una dall'altra perchè la prima soltanto ottenuta con quei metodi che, soli, crediamo, poterci guidare alla conquista del vero.

*

Ci resta ora d'occuparci di quel grado che siamo soliti di ritenere il più elevato dell'attività conoscitiva. Abbiamo finora collocato fatti singoli nello spazio e nel tempo o stretto più fatti singoli in serie: ma quì tende a scomparire dall'ambito della coscienza quel che è singolare; si mira ad una esperienza in cui più che alla varietà molteplice l'attenzione si rivolga, foggiandola, all'unità di essa. Ritorneremo poi sull'argomento, e quì siano sufficienti poche nozioni strettamente necessarie.

È convinzione che guida in questo suo stadio l'attività cosciente, tanto più esser manchevole la nozione nostra delle cose quante meno ne accolga simultanea, tanto più deficiente tanto meno vera. A pensare simultaneamente più oggetti già era stata ausilio potente la nozione di spazio che ci permette di pensarli a un tempo distinti e congiunti: funzione questa da non dimenticarsi del nesso spaziale. Ma in questo stadio più chiara coscienza abbiamo che tutto è unito il mondo che ci avviluppa, che a noi s'impone e si oppone, coscienza che più vere sono, perchè meno incomplete, le cognizioni più generali. È per ciò che l'atto di conoscenza ivi è diretto a formare concetti, a che si svolga un'attività nostra che comprensivamente può chiamarsi da noi concettuale. Di molti oggetti pur diversi accade sovente che c'interessino, attirando la nostra attenzione, uno o più caratteri comuni, ed allora costituiamo un oggetto ideale di cui quello o quelli sono i caratteri appercepiti, mentre gli altri si dileguano nell'indeterminato. Abbiamo bisogno di pensare alcun che di tutti, di pensare quelli con altri dati singolari o concetti; per tutto questo ci riuscirà più comodo avere innanzi la visione unitaria, manchevole solo in ciò che per noi non fa differenza. E nello svolgere questa attività, nel desiderio di creare quante più unità possibile, siamo soliti

di confrontare il nuovo dato singolo col concetto già formato, per vedere se vi rientri o convenga piuttosto crearne uno nuovo — classifichiamo.

Sappiamo di più che la percezione di ciascuno di quegli oggetti in una situazione determinata è seguita dall'accadere d'un certo altro fatto della nostra coscienza: in termini oggettivi, lo stato anteriore dell'oggetto è antecedente necessario d'un certo altro fatto. Abbiamo, se così, scoperto una regolarità, una legge, di cui riteniamo probabile il valore anche al di là della nostra percezione immediata. È poi da notarsi che talvolta quel carattere che abbiamo visto deposto sull'evanescente sostegno concettuale, cerchiamo di pensarlo fugacemente da sè, e la nozione fugace ne saldiamo ad una parola. Parliamo di candore, di giustizia.

Proseguendo poi nell'unificazione dei dati, sempre più tendiamo alla conoscenza filosofica. Se la filosofia mira alla cognizione del vero, non può essere questo che tutto il vero; esso è uno tutt'insieme, conviene quindi pensarlo insieme più ch'è possibile.

Verità e Realtà.

Rivolgiamo l'attenzione nostra al cammino già disegnato che seguiamo per stringere nell'unità d'un'esperienza ogni nostra cognizione. In realtà vogliamo illustrare un cammino già percorso dal pensiero che ripercorriamo per esprimerlo agli altri: occorre quindi anzitutto che i concetti di cui ci serviamo per via abbiano non equivoco il senso. Ed avvertiamo subito che tutto quel che accade, e da noi è collocato nell'io o fuori dell'io, è tutt'insieme ugualmente reale.

Non ha senso dire che un fatto non sia reale: e già vedemmo come non potesse accogliersi la nozione dell'inesistente: tutto quel che io penso non esistere fuori di me, ha pure in me un'esistenza innegabile; ed in quell'esperienza finale in cui si accoglierà ogni realtà, entrerà ognuno di questi fatti perchè sia completa la conoscenza del Tutto, veramente siffatta.

Più ristretta invece è la nozione di verità, nel senso che non tutto è vero quel che è reale; reale è anche l'errore. Verità significa questo: che noi sappiamo che nel tempo, nello spazio, in connessione necessaria deve potersi costruire un irrettificabile ordinamento dei dati, uno e non altro, diverso cioè da ogni altro, per noi ne esiste l'astratta certezza. Ed i nostri mezzi per raggiungere il vero non sono che mezzi per raggiungere quella disposizione dei dati che non possa esser contraddetta da nozioni più valide. Non facciamo che tentare e, secondo che abbiamo o no certezza, secondo il grado di persuasione nostra, i motivi di questa, parliamo di verità, di verisimiglianza, di possibilità, di probabilità.

Verità significa quindi irrettificabilità dell' ordinamento dei dati; ed in quanto riteniamo che questo attributo spetti agli ordinamenti nostri, pensiamo di aver raggiunto la ve-

rità o di esserle più o meno vicini. Ed ***errore significa rettificabilità dell'ordinamento dei dati.*** Ma se è così potremo dir vero oltre il giudizio, anche la rappresentazione che implichi un ordinamento siffatto, poichè questo non si ha nel giudizio soltanto. Quando nel mondo esteriore o in noi ci rappresentiamo un oggetto collocato in una certa maniera abbiamo una rappresentazione che può darsi sia o no smentita, risultare o no errata. Il cane che istintivamente corre scodinzolando, come incontro ad un altro cane, verso l'immagine propria riflessa nello specchio ha così una rappresentazione errata.

Ed allora noi possiamo scegliere agevolmente tra le diverse dottrine, o meglio scorgere in qual senso la verità possa intendersi come corrispondenza, ed in quale come coerenza. Come corrispondenza, anzitutto. Abbiamo detto che sappiamo doversi poter costruire un ordinamento irrettificabile: l'espressione per quanto inesatta, poteva provvisoriamente tollerarsi, ma è necessario ora renderla meglio adeguata a quel che vogliamo significare. Certo noi possiamo anche avere, anzi noi tutti abbiamo coscienza dell'incapacità nostra a costruire l'ordine irrettificabile, a raggiungere la verità: ognuno degli ordini costruiti da noi lo pensiamo, insomma, come irrettificabile, vero, solo apparentemente, ed allora che senso ha l'affermazione nostra che tutti siamo certi che un tale ordine irrettificabile vi sia? un ordine al quale i creati da noi sono più o meno corrispondenti, nella misura che sono più o meno, in maggiore o minor estensione, veri?

Abbiamo già visto che nel nostro ordinario pensare non dubitiamo dell'esistenza indipendente dalla percezione nostra, dello spazio e del tempo, delle connessioni necessarie opponentisi e imponentisi a noi: non dubitiamo che, anche quando da noi non percepite, siano in un certo ordine necessario nello spazio e nel tempo le cause della nostra percezione; ordine che, da noi indipendente, ci sforziamo di conoscere: abbiamo dei mezzi più o meno adeguati per conoscere, se perfetti fossero, perfettamente potremmo conoscere. Ciò

pensa il volgare e crede che l'essenza della verità in niente altro consista che in una corrispondenza oscura con questa realtà, esistente a prescindere dalla conoscenza nostra. Ma noi potremo dopo quel che è stato detto parlare ancora di esistenza che non sia conoscenza, ma stia fuori di questa? Certamente l'impedisce quanto abbiamo detto sui due concetti di conoscenza ed esistenza, e quanto diremo nel secondo dei capitoli sulla connessione necessaria.

Irrettificabilità d'una nozione significa impossibilità di conseguire nozioni contradittorie con essa; rettificabilità invece è sostituzione possibile di un'altra nozione, perchè conseguita con mezzi ritenuti più veraci, nel posto che la prima occupava. Ebbene, cercando un ordine irrettificabile, noi a volta a volta rettifichiamo per costruire un assetto provvisorio, perchè vogliamo pensare gli oggetti connessi nello spazio e nel tempo senza dubbî, senza incertezze, sicuri anche che quella collocazione sia conveniente presupposto per l'azione nostra verso i fini, così ch'essa non venga frustrata.

Per il volgare molte sono le nozioni che gli appariscono irrettificabili, ed anche per noi v'ha l'irrettificabilità di qualche giudizio: vedemmo l'indubitatile. Irrettificabile il giudizio ch'io sento caldo in questo momento — collocare in me in questo istante del tempo nel quale giudico, una sensazione di caldo. Ed errore quì non può darsi perchè la mia sensazione di caldo non ha altro senso che di esser presente a me in questo momento. Ma allora è facile intendere quale sarebbe la condizione richiesta perchè affermazioni parimente irrettificabili potessero farsi rispetto al triplice collocamento di tutti i dati. Bisognerebbe aver tutti presenti — onde non vi sarebbe successione di pensiero — i fatti che si succedono nel tempo: senza tempo pensare, (in un istante?) gli avvenimenti del tempo, *tutti irrettificabilmente certi perchè tutti presenti:* raccogliere in sè tutt'insieme lo spazio, e nel loro ordine necessario pensarvi tutt'insieme i dati: ricondurre spazio e tempo all'unità d'un'idea non av-

volta da tempo e da spazio perchè alcun dato ne esorbiti. Tutti i dati ivi sarebbero noti: nessuno nuovo, contraddittorio, sarebbe più possibile incontrare, perchè ognuno ivi sarebbe già incluso, ed ogni contraddizione risoluta tra i dati esistenti, in virtù della coesistenza loro nell' unità d' un pensiero. Coesistenza in un solo pensiero è di per sè, vedremo, negazione di contraddizione. In tal caso l' ordinamento sarebbe supremamente vero perchè non ammetterebbe più nessuna rettifica.

Se è così, noi possiamo scorgere la suprema verità nella *coerenza* definitiva di tutti i dati in un solo pensiero: non soltanto, ma comunque, in ogni momento, d' un ordine possiamo parlare come vero nella misura che tutti i dati ci si rivelano coerenti. Rettificare significa ristabilire coerenza là ove cessò. Mentre ci troviamo nel passaggio tra due stati di coerenza, l' uno passato l' altro futuro, l' ordine a noi noto ci apparisce come non vero: esso accoglie una contraddizione. Quindi, riassumendo, vero noi diciamo un fatto nella misura ch' esso non ha da rettificarsi per evitare un' incorsa contraddizione con un dato suggerito da procedimenti per esperienza nostra più sicuri, nel senso che siano soliti dare risultati più largamente coerenti — possiamo dire anche nella misura ch' esso sia conforme allo stato ideale supremamente coerente. Vedremo poi se questo abbia da ritenersi attuale realtà.

Ma a tal punto può essere utile sbarazzare il campo da un' obbiezione che è facile ci venga rivolta e che in seguito avremo occasione di discutere più ampiamente.

Abbiamo detto che ogni nostro riconoscimento di verità si riferisce ad un collocamento nello spazio, nel tempo, nella connessione necessaria, ma come allora — si opporrà — potrà riconoscersi la verità dei giudizî, della forma: la temperanza è una virtù, quest'animale è un cavallo: nei quali v' ha una pura e semplice sussunzione d' un particolare ad un generale? Di questi giudizî che esprimono null' altro che uno stato d' animo, appunto, un fatto dell' io, *nè il predicato*

consiste in una determinazione temporale, spaziale o causale del soggetto, due significati vanno tenuti distinti.

Con siffatti giudizî io posso esprimere, anzitutto, anche soltanto un'esperienza dell'attualità, cioè che in questo momento la temperanza mi pare una virtù, cioè che io la riconduco al concetto di virtù per il confronto dei due concetti, e sia che vi si aggiunga o no il sentimento di approvazione morale — posso anche, formulando quel giudizio esprimere soltanto che la temperanza in me suscita quell'approvazione, perchè col termine virtù esprimo appunto la capacità di suscitarla — e che quest'animale mi sembra un cavallo, ma sempre si tratta di giudizî irrettificabili per ciò che collocano lo stato d'animo presente in questa porzione di spazio entro cui io risiedo, e nel momento presente. Ma della verità di questi giudizî piuttosto si discute in quanto mi riferisco con essi a come il competente giudica, cioè un'altra persona, possono essere anche più, diversa dalla mia attualità.

Significo allora che per qualunque uomo morale la temperanza è una virtù, per il naturalista quest'animale un cavallo: vuol dire ed asserisco una regolarità, come faccio quando creo una legge fisica, che ogni volta che un naturalista vede quel certo animale, o un uomo dabbene pensa alla temperanza, in ciascuno di essi, cioè in quella porzione di spazio che chiamiamo lui, sorge in quel momento il riconoscimento suddetto, e questa mia asserzione può essere vera o non vera. In entrambi i significati però si tratta di attribuire alla nozione della temperanza o di quell'animale la capacità di essere in connessione con quel riconoscimento, di saperlo suscitare — soltanto, che in me lo susciti sono certo, dubbio può essere in altri.

E si aggiunga, nel primo senso due giudizî della forma « la temperanza è una virtù » e « la temperanza è un vizio » possono essere contemporaneamente veri s'essi esprimono pensieri diversi, di persone diverse o della stessa in diversi momenti; quel che è vero cioè in spazî o in tempi diversi.

Ma se ad essi si attribuisce il secondo significato diventano contradittorî, nel medesimo spazio e contemporanei essi affermano l'esistenza di fatti di opposta natura.

*

Vero è dunque per quel che abbiamo detto, l'ordinamento irrettificabile dei dati, ma allora, anche senza giungere a quell'esperienza ideale, non possiamo, in fondo, affermare di ogni dato un ordine irrettificabile? Non possiamo dire, e nessuno potrà dubitarne, di un dato qualsiasi, ch'è nello spazio, è nel tempo, è in connessione necessaria? Può quest'affermazione dirsi, oltrechè reale, irrefutabilmente vera? ed in tal caso come si distingue da quella suprema la sua verità?

Noi abbiamo già visto il collocamento irrefutabilmente vero dell'attuale esperienza in una data porzione dell'ordine — effettivamente *è lo stesso che quando diciamo che un dato è nell'ordine e basta*: perchè il dato di cui parliamo è proprio quello che ci occupa la coscienza e quando diciamo in astratto ch'esso è nello spazio e nel tempo, in connessione, pensiamo in realtà ad una porzione di spazio e di tempo, quella in cui è, salvo che invece di considerarla ora con più caratteri, in questo caso cerchiamo, astraendo, di ridurli al minimo possibile: ed anche delle connessioni pensiamo all'immediata in cui esso si trovi, sempre però astraendo, finchè pur resti distinto dagli altri oggetti, quanto più possiamo dall'antecedente. Diremo quindi che quella nostra astratta affermazione, in realtà si riduce al collocamento in un ordine limitato della presente esperienza; irrettificabile perchè nella frazione di realtà più immediatamente connessale, ma imperfetto perchè di questa stessa frazione non sappiamo il collocamento nella più vasta realtà. In fondo il problema non è che spostato e tale soluzione non fa che crearne uno nuovo. Inesorabilmente siamo av-

viluppati di dubbio nè possiamo districarcene, e ciò sarà finchè non riusciremo, come in quell'esperienza finale, a comprendere non più frazioni dell'ordine, ma l'ordine intiero. E dalla scienza noi vogliamo sapere questa verità; giungere per essa a questo collocamento vero *nel Tutto*, *di tutto*, di ogni esistenza, cioè di ogni esperienza, alla conoscenza simultanea per via di successive approssimazioni di tutte le conoscenze, di ogni porzione di essa conoscenza, all'idea di ogni parte di essa idea. E queste porzioni sono le realtà di ogni momento, mentre essa non ha la realtà del momento, se non in quanto possano averla certi suoi caratteri presentiti. Essa è fuori del tempo, nè ci è possibile assumerla ad oggetto di pensiero — ma essa ha realtà, *in quanto realtà significa, esistenza, conoscenza*. Salvo che non è la realtà del momento, è la verità assoluta, l'Assoluto. Dire ch'essa ha realtà *ora*, ch'è l'essenza contemporanea di tutte le cose implica un'insanabile contradizione.

A questa verità, all'Assoluto noi tendiamo: noi, cioè porzioni di esso, successive realtà del momento. Ma non pare che questa nostra affermazione di quel che la verità suprema sia ne trasformi l'essenza, non pare che noi cerchiamo di pensare un contenuto impensabile, di esprimere l'ineffabile? Certo, ogni altro oggetto ch'esista nello spazio, nel tempo, noi possiamo pensarlo perchè possiamo collocarlo in un ordine, mentre collocarvelo, pensarlo non si può quel che è fuori dell'ordine. Al problema sin da ora urgente ritorneremo ma possiamo dire già adesso, che non ci è dato certo, in tal guisa pensare l'Assoluto, ma siccome vediamo che di ogni errore è causa la disintegrazione dell'esperienza nello spazio e nel tempo, possiamo asserire che vera potrebbe soltanto essere una conoscenza fuori del tempo e dello spazio, comprensiva di tutto — essa sola supremamente coerente.

Non occorre accogliere, intuire in una rappresentazione tutto quel che affermiamo; nè questo esclude il sapere. Vogliamo pensare insieme tutto, perchè questo noi chiamiamo coerenza di tutto, verità suprema; pensare senza esser li-

mitati da spazio e da tempo, gli ordini dello spazio e del tempo. Ma quando diciamo, pensar tutto, non occorre che ci rappresentiamo tutto del Tutto: possediamo una nozione concettuale raccolta in pochi caratteri che ne formano l'immagine astratta.

Ma anche, e pare difficoltà, cognizione fuori del tempo e dello spazio? Cognizione che non può essere pensata da nulla perchè tutto rispetto a lei è contenuto, ed essa non può esserlo mai. Conviene rammentare bensì, per approssimarci ad intendere, che accade pur talvolta a noi imperfetti di non sentirci, nell'attimo che conosciamo, avvinti dal tempo, se contempliamo un'immobilità uniforme, nè dallo spazio se pensiamo, ad esempio, e ne rievochiamo il suono verbale e non la grafia risultante da determinazioni spaziali, che la sobrietà è una virtù. È poi ripensando, che in un attimo di noi collochiamo quella nozione.

Così quello stato finale, contemplazione in un attimo solo di tutto il tempo e di tutto lo spazio, tale da non potersi collocare nell'ordine, noi vagamente l'intuiamo ricordando quel che avviene in alcune di quelle esperienze. Certo ch'esso non può essere mai contenuto di riflessione; non quello noi pensiamo, ma qualche carattere di stati nostri ond'essi rispondano, imperfettamente s'intende, all'esigenza necessaria per avere il collocamento più vero. E se noi non ce lo rappresentiamo, ma di esso parliamo è che la nostra parola può esprimere il risultato non rappresentato (nemmeno antecedentemente, come talvolta accade, quando la rappresentazione resta sostituita poi da un segno fonetico o grafico che ad essa da noi si associò) dell'aggiunta o della sottrazione in un oggetto rappresentato di un carattere rappresentato. Con una parola noi possiamo esprimere anche una nozione risultante di elementi incompatibili, contraddittorî. Chi ce lo vieta? È questo il nostro caso, ela difficoltà, salvo a ritornarci quando parleremo più dettagliatamente dell'Assoluto, ci sembra appianata per quel che era più urgente.

*

In ordine quindi al rapporto tra i concetti di verità e di realtà, essi si fondono nell'Assoluto ch'è conoscenza ed irrettificabile collocamento. Fuori dell'Assoluto, la verità non è che apparente; effettiva è la realtà soltanto, in quanto effettiva è la conoscenza. Sono realtà frammentarie, conoscenze parziali, ma pure sono realtà e conoscenze che hanno il loro posto nell'Assoluto: salvo che del loro collocamento, la verità non ha senso.

Non dobbiamo quindi rinnegare nessuna conoscenza, nè da alcuna di esse prescindere, se vogliamo conoscere tutta la realtà, cioè se vogliamo conoscere la verità.

È così che se la realtà non ha gradi, ne ha la verità. Secondo che in una nozione più o meno altre sono collocate coerentemente, possiamo dirla più o meno vera, se tutte s'intende, quelle altre nozioni, hanno pari garanzia di veracità nei metodi con cui furono raggiunte. Questa subbiettivamente la verità, nel senso che questo è il criterio di cui noi, in possesso di una conoscenza, ci serviamo per graduarne la verità. Ma non potrebbero i nostri metodi averci ingannato, ed esser più vero, invece, un collocamento che servisse, come collocamento almeno nella realtà esteriore, soltanto per poche nozioni, le altre, le più non fossero nozioni obbiettive ma soltanto illusioni?

Noi non abbiamo un criterio per dirlo trovandoci in quel singolo stato: occorre superarlo. Per giudicare obbiettivamente della verità occorrerebbe conoscere il collocamento definitivo, ed allora i gradi sarebbero segnati dalle coincidenze maggiori o minori di quegl'imperfetti collocamenti coll'ultimo. Ma per ora, noi non possiamo di questo, altro sapere se non ch'è collocamento di tutti i dati, e quanti più riusciamo ad ordinarne, tanto più ci sembra probabile che alla verità noi siamo vicini.

Poste queste differenze, non è però da scorgersi antitesi tra verità e realtà: son diversi concetti, non ogni realtà è verità; realtà è genere, verità è specie nel nostro moto verso l'Assoluto. In questo ch'è realtà, tutta la realtà, la verità non è più specie ma coincide col genere.

Ma noi dobbiamo dire, allora, che ogni dato ha una realtà temporale ed una intemporale. Nella nostra vita finita un dato ha realtà, finchè è uno stato della nostra coscienza: e quando non è più tale, esso non è più nulla, non è più realtà. Ma nella coscienza suprema, pur visto nel tempo, esso è sempre presente: è uno stato di essa che come tale, non ha un prima nè un poi, perchè quella è fuori del tempo; ha del tempo una nozione intemporale. Un principio e una fine non può attribuirsi a questa nozione, cioè a questa realtà. (Chi si trovi turbato, malgrado quel che già abbiamo detto, da questo considerare l'esistenza dell'Assoluto come attuale e non potenziale, può leggere subito il capitolo « L'Assoluto »).

Ogni oggetto quindi, bisogna dire, ha una realtà passeggera ed una che non cade con questa. In fondo però è una sola realtà ch'è in noi un'esperienza limitata dal tempo, intemporalmente presente nell'Assoluto. Ogni nostra esperienza passata, ognuna ventura è, pur come tale, presente ognora nell'Assoluto. Non è che siano due diverse realtà, ma è la realtà stessa in due momenti di cui il primo, relativo, è contenuto nell'altro: ma anche nell'Assoluto, nostro resta quello stato di coscienza nostro, non potrebbe cessare di esserlo, altrimenti fuori dell'Assoluto occorrerebbe ammettere l'esistenza di quello stato nostro.

Alla stessa maniera potremmo parlare d'una realtà spaziale e d'una inestesa. Mentre nel mondo relativo ogni esperienza è un avvenimento che noi sappiamo localizzare

in una coscienza ch'è nello spazio, nessun apprendimento di spazio può nell'Assoluto ricevere un collocamento spaziale, è fuori bensì dello spazio.

Ma anche nel nostro ordinario pensiero, realtà più sicura, obbiettiva, attribuiamo agli oggetti, la cui conoscenza non accade soltanto in un istante del tempo, nè è di una coscienza soltanto; ma che la stessa coscienza può ripetere in istanti diversi, ma può percepirsi da varie coscienze nello spazio disposte, anche nell'istante medesimo. Più contingenti le verità da noi accertabili una volta sola e da noi soli, chiuse da ristretti limiti di tempo e di spazio. Ma v'ha di più, le realtà della nostra vita comune, sono tali di cui sappiamo esservi un necessario antecedente, una ragione. Ebbene, come realtà relative dall'Assoluto percepite, questo restano nell'Assoluto, ma com'esperienze di esso ad esse manca ogni ragione: realtà libere essendo, non necessarie, che sempre furono.

Tali essendo i due momenti della realtà stessa, relativo l'uno, e l'altro che il primo include, assoluto, noi possiamo affermare che la realtà delle nostre verità passeggere è relativa, che delle realtà relative, alcune sono verità per noi ed altre no, mentre la realtà della Verità è assoluta, e la realtà assoluta non è che verità. Un collocamento dei dati che, non solo abbia sempre lo stesso valore, e lo abbia ovunque sia fatto, ma anche non in necessità estrinseche bensì nei dati collocati, in sè, trovi la propria ragione d'esser quello e non altro, può dirsi allora ogni verità a cui noi aspiriamo. Affermazioni erronee, invece, sono quelle che sembrano vere oggi e non si rivelano più tali domani, che sembrano vere a me non agli altri, che dipendono da ragioni estrinseche operanti su me collocante. Se non tengo conto della lente colorata che ho innanzi e giudico opaca la luce del sole, questa mia errata attribuzione di colore non è dovuta ai dati ch'io elaboro ma ad un fattore dimenticato.

La serie dei fattori dimenticati turba ogni nostra affermazione rispetto al reale, ch'è quanto dire ogni colloca-

mento dei dati. Se non esistessero altri fattori, altri dati che quelli presenti nell'attualità, ogni difficoltà sarebbe superata.

È quindi un progressivo accrescimento dei dati conosciuti quello a cui aspiriamo nella correzione progressiva delle nostre nozioni, nell'affrancamento della conoscenza dalle azioni estrinseche, dalla necessità, se la necessitazione autonoma è libertà non necessità.

E ci sembra che non a torto abbiamo raccolto queste tre fonti d'errore sotto la nozione di relatività della realtà. Sono tre fonti che si riducono, nella nostra analisi, ad una. Fuori di noi v'è dell'altro, non siamo noi soli, ma l'altro a noi si oppone e s'impone, frustra l'azione nostra e agisce su noi.

Se così, il tentativo di raggiungere la verità suprema può dichiararsi tentativo di far cessare la possibilità di nuovi dati, ch'è quanto dire tentativo di possedere conoscenza di tutto. Tentativo, abbiamo detto, sforzo della volontà. Va questa verso un fine che può essere verità o realtà, e nel moto verso l'una o l'altra, vediamo come si comporti lo spirito.

Verso la verità, anzitutto. Già osservammo che vera può dirsi una rappresentazione come un giudizio in quanto l'una e l'altro implichino un ordinamento di dati, e noi possiamo tendere a conoscere ordinamenti siffatti. Sappiamo dall'esperienza passata che in virtù di certi procedimenti possiamo procurarci stati nuovi o anche analoghi a stati passati: di varî metodi logici sappiamo la veracità maggiore o minore e con ciò verso la verità ci dirigiamo, sia cercando di apprendere nuovi dati per riempire i vuoti dello spazio, del tempo e delle connessioni necessarie, sia nel caso che, appresi quelli alcuna contradizione ne risulti, per togliere questa, ristabilendo la coerenza cessata.

Ed anche moviamo verso la realtà: non nel senso però che per la verità, in cui poteva darsi che si passasse da un'esperienza nella quale si ritenesse di non essere nella verità, alla verità; non ci possiamo trar fuori della realtà, tale è ogni esperienza. Quindi nell'un caso il nostro moto sarà dalla non verità alla verità, da un grado inferiore di verità ad una verità superiore nella quale l'errore sia risoluto, la cui esistenza era stata già riconosciuta nel primo grado; — in questo secondo invece non già dalla non realtà alla realtà ma dall'una all'altra realtà relativa, o dalla realtà relativa all'assoluta. Nella prima di queste due ipotesi ha da includersi anche il nostro tendere alla verità, voler passare da una percezione all'altra, foggiare nel ragionamento serie di giudizî, non solo, ma anche tendere ad uno stato sentimentale nuovo, dal dispiacore al piacere. È così che ogni fatto dell'attività volontaria, è tendere a creare nuova realtà, un'esperienza nuova, ad accrescere il novero dell'esistente d'una nuova unità. Ma v'è anche il moto dalla realtà relativa all'assoluta; a questa tendere non come ad uno stato a cui si passi immediatamente dall'altro, ma come ad una meta finale, la verità suprema.

Noi abbiamo sin quì parlato di tendere, di un moto verso l'esperienza desiderata, da un'altra diversa, e nel caso dell'aspirazione alla realtà assoluta non può immaginarsi un'altra ipotesi — ma entro i termini della realtà relativa può darsi un tendere diverso, cioè non a cambiare di stato ma a persistere in quello presente. Sappiamo che intorno a noi la realtà esteriore si cambia e produce, indipendente da noi, una successione di fatti non voluti. Come fare a che tale successione si arresti e noi perseveriamo in uno stato piacevole? Può essere questo determinato da condizioni interne o da esterne. Se dalle prime, a raggiungere il fine, noi concentriamo più che possibile vigorosamente la nostra attenzione a trattenere l'idea, può darsi le fila del ragionamento avviato. E se questo non basti a persistere nello stato voluto, rechiamo all'esterno quelle modificazioni fisiche

che occorrano a che la nostra attenzione non abbia più ad esser distratta.

Queste modificazioni soltanto, noi provochiamo nel caso che la persistenza, e sarà d'un fatto rappresentativo, d'un sentimento, non d'un fatto logico, possa esser determinata da condizioni soltanto esteriori. Salvo che può anche darsi che d'un'esperienza determinata da queste, queste vengano a cessare e noi siamo forzati o ci rassegnamo per evitare dispendio d'energia a mantenerne un'esistenza ideale soltanto, così da procedere poi non come nel secondo caso, ma come nel primo.

La nozione della *persistenza* non trova invece, quando si tratti di verità, applicazioni congeneri. Vogliamo giungere quì ad un collocamento che sia irrettificabile, ma la volontà nostra a farlo tale non basta. Se ricerchiamo quindi la verità non possiamo, innanzi alla successione dei fatti nuovi, negarci la facoltà di cambiare il collocamento vecchio. Reale è questo al pari del nuovo ma non sono parimente veri: non si tratta quì di cercare *la* realtà, se mai vedemmo anzi aver senso soltanto il cercare *una* realtà, salvo forse nel passaggio finale dalla realtà relativa all'assoluta: si cerca bensì *la* verità, non avrebbe senso voler cercare solo *una* verità, accontentarsi di un grado e non voler procedere; chiudere gli occhi alle sensazioni nuove, come del resto se il nuovo fatto non venisse a creare un complessivo collocamento nuovo, per ciò solo d'esser conosciuto, collocato anch'esso. Difficile è potersi esimere, se anche ci riesca talvolta, dal collocare. Un collocamento, anche nostro malgrado, non può, nel suo insieme, restare qual'era. Ma quì noi facciamo il caso che si voglia conoscere la verità, ed allora non si potrà non collocare i dati nuovi, non trasformare, non voler superare il vecchio collocamento.

E pure, ci si obbietterà, noi talvolta nei nostri ragionamenti asseriamo che certe verità hanno da tenersi ferme. Ma con ciò non vogliamo precluderci il diritto di trasformarle, bensì soltanto, perchè ottenute con procedimenti ve-

raci, e perchè ci sembrano relativamente sicure, farne conto nei nostri ordinamenti, tenerle presenti allo spirito. Non vogliamo quì, sarebbe assurdo, la persistenza d'una verità, ma di una realtà, cioè della presenza di quel fatto.

A ciò che abbiamo detto, il termine realtà sembra coincidere con quelli di conoscenza e di esistenza. Sono queste, nozioni in cui tutte le altre rientrano e che non servono quindi a designare un significato particolare, se non vi si aggiunga qualche speciale determinazione. E come osservammo dell'esistenza, non è possibile un'opposizione per contradizione alla realtà, perchè nessuna nozione è fuori della realtà. Ma in seno a questa facciamo distinzioni, per cui la Realtà ch'è l'insieme di tutti i fatti passati, presenti e futuri può dichiararsi diversa da una realtà, uno cioè di quei fatti nella sua determinazione temporale e spaziale.

Come tra una realtà assoluta ed una relativa, si distingue anche tra una realtà presente ed una passata, tra un'interna ed un'esterna. Si contrappone anche talvolta il concetto di realtà a quello di apparenza e a quello di fantasia, ma allora si prende la realtà come una particolare realtà e si contrappone ad un'altra: sia che la verità si contrapponga a quello che verità sembra e non è, sia che la verità pur sempre ai collocamenti dei dati, compiuti senza il fine di conoscere il vero. Ma se tutto è realtà, non tutto è verità, al collocamento vero dei dati si oppone quello erroneo. Qui ben chiara è l'antitesi. Da un lato il collocamento che non può rettificarsi, che pare non possa nel nostro mondo relativo, che sarà assolutamenee irrettificabile ove sia il collocamento della realtà assoluta: dall'altro il collocamento passato che fu corretto da uno presente.

Già parlammo di collocamenti successivi che costituivano tentativi di approssimazione alla verità assoluta, gradi

di verità; è ora opportuno confrontare questa colla nozione dell'*errore*, l'antitesi della verità.

Trattando dei gradi di verità prendevamo un collocamento di certi dati, presente in un dato istante, e lo confrontavamo con un collocamento successivo diverso, in cui con i dati stessi, magari ne entravano altri, e dicevamo che questo secondo era, per noi che lo compivamo, un grado ulteriore di verità raggiunta, offriva forse maggiori coincidenze coll'ultimo collocamento, così non solo da apparirci più vero ma forse da esserlo anche.

Guardiamo più da vicino. I dati abc avevano un complessivo collocamento temporale, spaziale, di connessione con un antecedente: così quello di a, $a\tau^1$, $a\sigma^1$, $a\alpha^1$, indicando rispettivamente con τ, σ le porzioni di tempo e di spazio occupate, con α l'antecedente; quello di b,$b\tau^2$, $b\sigma^2$, $b\alpha^2$; quello di c,$c\tau^3$, $c\sigma^3$, $c\alpha^3$. Ora, il nuovo collocamento sarà, poniamo, questo, $a\tau^1$, $a\sigma^1$, $a\alpha^1$ ma $b\tau^3$ $b\sigma^2$ $b\alpha^2$ e $c\tau^2$ $c\sigma^3$ $c\alpha^3$. In cui noi abbiamo che i due collocamenti sono identici, salvo che più veraci mezzi d'indagine ci rivelarono errato il collocamento di b nel tempo τ^2 e di c nel tempo τ^3. Avremmo dovuto invece porre, viceversa, c nel tempo τ^2 e b nel τ^3. Ha da dirsi quindi errato il collocamento $b\tau^2$ e vero il $b\tau^3$: lo stesso dei collocamenti $c\tau^3$ e $c\tau^2$. Veri restano gli altri collocamenti, nè deve dirsi falso il collocamento complesso. Vera ne è una parte, falsa un'altra, soltanto. Esso contiene anche delle verità; è un grado inferiore di verità, ma è verità, mentre $b\tau^2$ e $c\tau^3$ non sono verità, sono errori. Abbiamo un collocamento complesso, falso uno dei tre collocamenti, non il complesso. E questo è il caso più comune, raramente noi pensiamo isolato il singolo collocamento, temporale, spaziale, o di connessione: ma se così non potremmo più parlare d'un passaggio da un'inferiore ad una superiore verità: bensì dall'errore alla verità; cioè sempre da una realtà ad un'altra.

Anche l'errore, l'abbiamo ormai ripetuto tante volte, è una realtà che anch'essa sarà parte della realtà ultima

ed in quella suprema verità troverà il suo collocamento vero. Anzi, anche nel nostro ordinario procedimento scientifico, non ci sentiamo appagati dal semplice sostituire la verità all'errore, ma vogliamo anche spiegare l'errore, saperne il collocamento sopratutto, in rapporto colla sua ragione.

Verità del passato furono gli errori dell'oggi, nel senso che quel che oggi errore, ci parve già verità: ma riconosciuto l'errore noi siamo fuori di errore. Dall'errore usciamo nel punto che sappiamo di esservi: potrà aversi *ignoranza* sia del collocamento da sostituire, sia della ragione del l'errore commesso e tentiamo di liberarci da entrambe. Implica così,l'errore, una contraddizione colla verità. Alla vecchia esperienza è sostituita la nuova, se e perchè entrambe non possono esser vere ad un tempo: ogni collocamento esclude quello precedente corretto. Ma quando alla verità antica, non si è sostituita la nuova contradittoria con essa, non si ha cioè contraddizione tra verità successive ma tra contemporanee, siamo nello stato d'ignoranza rivelatoci dal dibattersi della coscienza entro una contradizione da cui vuole uscire. Per illustrarli esemplifichiamo i due ordini di contraddizioni onde nascono i due distinti concetti, d'errore e d'ignoranza.

Pensiamo dapprima il complesso collocamento $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$ risultante da varî collocamenti particolari indicati con le dette lettere: in seguito apprendiamo il collocamento ε, per cui sorge una contraddizione tra β ed ε. Si risolverà questa, sostituendo all'erroneo β il collocamento β^1 che contraddice il primo, ma la contraddizione è stata da noi superata, riconoscendo quello erroneo, cioè trasformando il primo. Ignoranti ci sentiamo nel punto in cui si afferma la contraddizione tra β ed ε; ignoranti perchè sappiamo che la contraddizione può risolversi ma ci è ignoto come. Sappiamo cioè che trasferire un dato da una porzione ad altra di spazio o di tempo, dall'una all'altra ragione ci fece risolvere già contraddizioni consimili, ed attendiamo

di riuscirvi, ma ci è ignoto il mezzo con cui tentare di riuscirvi, o almeno il risultato, cioè il collocamento nuovo, il trasferimento. Sappiamo con ciò, se v' ha contradizione, che un errore deve esservi; ma non sappiamo se sia β o ε. L' ignoranza è data appunto dalla presenza allo spirito come ugualmente possibili, di soluzioni contradittorie. Quando io dichiaro di non sapere la popolazione di Londra; so una serie più o meno larga di numeri possibili per il mio giudizio; l' uno escludente l' altro come definitivo ammontare ma tra questi non so scegliere; sono impigliato in una contraddizione che non so risolvere. Così, già l' accennammo rapidamente, se ignoro il colore d' un fiore, l' odore, so che ha un colore, un odore; uno di certi colori, uno di certi odori cioè l' un l' altro escludente. E le varie soluzioni contrastanti possono anche pensarsi senza troppe determinazioni. Giungo in una città imbandierata a festa io non ne so la ragione: mi presento varie possibilità di ragione da ciò soltanto distinte che io so che l' una non è l' altra.

La contraddizione tra β ed ε ed il nostro desiderio di risolverla implicano che noi sentiamo la nostra ignoranza della soluzione: l' ignoranza permane in quanto varie possono essere le soluzioni, incompatibile ognuna coll' altra, contradittorie, e non so quale scegliere. L' incertezza nella scelta tra dati contradittorî è così l' essenza dell' ignoranza. È uno stato presente in cui sentiamo di essere. E l' errore è anch' esso un presente o non si riscontra che nel passato?

Non pare che possa dubitarsi che appena io mi accorgo di essere già caduto in errore, ne sono fuori, in quanto non credo più alla verità di quel collocamento: l' errore è superato, sono se mai in ignoranza. Non si dà quindi una coscienza di trovarsi in errore, contemporanea di esso, come si dà nel caso dell' ignoranza.

Ma accade anche talvolta che nel passato noi collochiamo una nostra, allora inavvertita, ignoranza. Prima che ci si presentasse in quel dato contesto, noi ignoravamo ε che pure esisteva, si dice. Parliamo in tal caso d' un' esi-

stenza ignorata, poichè la mia conoscenza immediata non mi rivela quell' esistenza, mentre altri mezzi, per me più veraci, di cognizione, l' affermano. In quel punto del passato noi non avevamo di fronte varie nozioni contradittorie tra le quali scegliere: non sentivamo l' ignoranza e pure eravamo in ignoranza: cosicchè questa ivi non è più intesa nel senso *subbiettivo* ma in quello *obbiettivo,* d' uno stato superato di coscienza immediata che contraddice uno di coscienza riflessa, al quale noi tributiamo più fede. E l' ignoranza in questo caso non è mai più che un' ignoranza probabile, perchè l' esistenza a cui si riferisce non è più che un' esistenza probabile, mentre l' ignoranza subbiettiva, essa sì, aveva una realtà innegabile come attuale esperienza.

Lo stesso è dell' errore al quale assegnamo un'esistenza obbiettiva, e perciò soltanto probabile.

Non può mai darsi piena certezza che il nostro riconoscimento d' un errore sia verace, cioè che quello sia veramente errore, o che verace sia il nostro asserire una nostra obbiettiva ignoranza passata. Innanzi ad una incoerenza, d' irrefutabile non possiamo affermare che la nostra subbiettiva ignoranza, coscienza della nostra ignoranza. L' affermazione di attuale nostra ignoranza è logicamente possibile ed anche vera necessariamente, irrettificabile: non è possibile l' affermazione di un nostro attuale errare; sono possibili ma non vere neessariamente, le affermazioni di obbiettivo errore e di obbiettiva ignoranza che presuppongono una verità conseguita.

Se questo è, allora, la subbiettiva ignoranza; è essa pur sempre una realtà, ma come incertezza nel riconoscere la verità e l' errore, implica una tendenza verso una realtà, la verità: la nostra sicurezza d' errore presuppone invece la coscienza della verità conseguita. Non abbiamo quindi esperienze in cui sia solo presente la coscienza d' un attuale errore, della negazione di verità, come ne abbiamo in cui solo è presente la coscienza d' attuale verità. Se la verità non ha senso che in quanto lo spirito ne possegga coscienza,

possiamo dire così che ha senso il vero assoluto, ma non l'errore assoluto in quanto sempre esso implica una verità oltre la realtà della propria esistenza. Ogni collocamento che fu corretto, che si rivelò falso, supera la propria imperfezione, riconosciuto come errore ed assegnatogli il suo posto nel complesso di tutto dal punto di vista dell'Assoluto. Esso resta quale è per noi un errore ricordato e corretto, che non dobbiamo dimenticare se vogliamo più nozioni è possibile, se tendiamo al più adeguato sapere. Esso è parte integrale della verità complessiva e come tale rientra nell'assoluta realtà, non come imperfetta esperienza. Quì nel Tutto esso ha trovato il suo complemento finale, che gli era divietato dall'estraneità frammentaria dello spazio e del tempo.

Della verità come della realtà non esiste quindi una negazione assoluta: parziali negazioni ne esistono, in quanto esperienze contengano una parte della verità ed un'altra neghino; e così della realtà. La negazione assoluta della verità sarebbe essa, a sua volta, la verità, in quanto sarebbe irrettificabile: non può pensarsi dunque che come contradittoria. Questo era da prevedere appunto fin da quando definivamo l'errore come un collocamento rettificabile: ivi era inclusa la provvisorietà temporale della sua esistenza d'errore, solo come reale collocamento esso può avere esistenza intemporale nell'Assoluto.

Se così l'errore non è denominazione d'imperfezione attuale, presente alla nostra coscienza, ma d'imperfezione passata, e quindi nell'Assoluto che accoglie ogni attualità l'imperfezione non se ne trasferisce; lo stesso ragionamento non può farsi per l'ignoranza in cui proprio si tratta d'imperfezione attuale. Essa rientra nell'Assoluto come realtà ma non vi adduce incertezza teoretica. La coscienza assoluta innanzi a cui tutta la verità sta spiegata, non ha l'esitanza della determinazione dell'errore e del vero. Come esperienza quindi, proprio quale apparisca a chi la superò, anche l'ignoranza rientra nell'Assoluto, ma esso non è con-

finato entro l'ignoranza stessa. Gli è presente insieme bensì, l'ignoranza colla sua negazione.

Esaminati i concetti di realtà e di verità in generale, occorre ora che raccogliamo e consideriamo più dettagliatamente i principali aspetti della verità e della realtà: e siccome abbiamo visto che la verità è un collocamento dei dati nel tempo, nello spazio e nella connessione necessaria, occorre che a questi tre collocamenti, incominciando da quello nel tempo, perchè vanno tenuti vicini i due altri per il principio di ragione da cui entrambi procedono, si rivolga ora l'indagine nostra.

VERITÀ

Il tempo.

Abbiamo già fatto qualche accenno alla natura del tempo. Vivendo senza riflettere a niente, senza prestare a niente attenzione; nemmeno sarebbe in noi la coscienza di vivere nel tempo, perchè, vivendo così il presente, dimenticheremmo il passato senza prevedere il futuro. La coscienza del tempo, che v'ha un passato, come che v'ha un futuro, soltanto sorge ricordando e prevedendo.

Anzitutto il passato. L'attenzione ad un cambiamento avvenuto nelle nostre esperienze ce ne dà la nozione: un cambiamento, però, non s'intende a sua volta senza la nozione del tempo. Perchè un cambiamento sia riconosciuto è necessario almeno che, oltre l'adesso presente, si ricordi un prima, passato: implica quindi, perchè un ricordo, la coscienza d'una successione nel tempo. Abbiamo accennato al presente e subito si noti che, dicendo quì il presente, non vogliamo senz'altro intendere la presente esperienza. Esso è per noi l'ultimo stato della serie che vogliamo costruire, quello che vivevamo quando ci rivolgemmo all'indietro: in cui vogliamo perseverare, ci consideriamo perseveranti pur quando ci rivolgiamo al passato, pur quando in realtà viviamo i nostri ricordi.

Guardando a noi stessi ci troviamo spiegati nel tempo, ed il presente limitato all'istante. Consideriamo il fatto, poichè il fatto è reale ed il tempo non può esser altro da

quel che apparisce, al pari di tutto il resto. Il tempo abbiamo detto, è percepito da noi, in virtù del ricordo, come una differenza nell'ipotesi più semplice, tra due esperienze entrambe insieme contemporaneamente presenti, perchè se no sarebbe impossibile confrontarle. Bisogna quindi vedere anzitutto in che la differenza consista, poi come pensiamo insieme le esperienze e come da ciò sorga la nozione del cambiamento. E siccome per ciò dovrà il problema del come pensiamo insieme gli elementi d'una successione risolversi dopo, e dapprincipio non c'interessa che, nell'ipotesi più semplice, di rilevare la differenza tra un'immagine ricordata ed una immediatamente percepita, scegliamo, per l'illustrazione, due immagini di tal fatta che coesistano, e formino tutta un'immagine in virtù della coesistenza, appunto spaziale.

Prendo un fiore; ne getto via il gambo e poi, tenendomelo di fronte, lo penso qual'era. Avremo che il fiore stesso complessivo, inclusovi il gambo, sarà per una parte che chiameremo AB percepito direttamente, mentre per l'altra parte BC sarà ricordato. Si domanda quale differenza si lasci rilevare tra l'immagine AB e l'immagine BC.

Esse sono parecchie. Anzitutto. L'immagine AB non posso, già fu detto, escluderla dal mio apprendimento, se non e non sempre vi si riesce, in virtù di certi atti voluti del mio corpo; non mai per un semplice atto di volontà diretto senz'altro alla rimozione dell'immagine, come accade per l'immagine BC. Inoltre, se voglio esaminare la parte AB mi si domanda un solo sforzo di attenzione, quel che abbisogna per osservarlo; mentre s'io mi rivolgo alla parte BC, due sono gli sforzi che occorrono, l'uno per richiamarlo alla mia coscienza, l'altro per osservarlo così. I dettagli, di più, di cui risulta la parte AB, se anche non tutti a prima vista presenti alla coscienza, sono poi rintracciabili con sforzo d'analisi, fissi come sono innanzi alla nostra attenzione. Mentre dell'immagine ricordata nuovi dettagli sorgeranno alla mente in virtù dello sforzo per

richiamarli, non per via di più accurata attenzione all'immagine ch'è già presente. L'immagine attuale resta qual'è nè può in essa scoprire nulla l'analisi. É così che l'immagine ricordata, di cui a meno che alcuno di essi non abbia vivamente attirato l'attenzione, impallidiscono i dettagli in una vista d'insieme, presenta di solito una fusione dei particolari simile a quella di percezione d'un oggetto lontano. Bisogna avvicinare l'oggetto per scoprire nuovi particolari, non basta analizzare la percezione presente. Si aggiunga il convincimento, sempre in noi vivo, che l'oggetto riprodotto dall'immagine ricordata, la parte BC non sia in attuale rapporto con noi, a quel che ci rivelano mezzi veraci d'indagine, e su tutte queste differenze vedremo poggiare il nostro riconoscimento dell'immagine ricordata, da quella che ci apparisce prodotta da un'azione sui sensi.

Le due immagini, nel caso descritto, sono percepite in un'immagine sola, come avvicinate in una coesistenza spaziale; ma le due immagini, presente e passata, possono anche essere, non così di oggetti diversi, in porzioni distinte di spazio, bensì di oggetti diversi nella stessa porzione: e ricordiamo, una volta per tutte, che parlando della stessa o diversa porzione di spazio, vogliamo intendere (e risulterà poi meglio precisato da quel che diremo dello spazio), che il rapporto con cose circostanti — anche se non immediatamente circostanti, possono queste cambiare — sia lo stesso o diverso.

Abbiamo detto, immagini di oggetti diversi entro lo spazio medesimo. Non si tratta di spazî contigui stringenti più cose nell'unità della coesistenza: sembra quindi farsi più complicata la spiegazione di come io possa insieme pensare le cose diverse. E pure, se nel punto che percepisco l'oggetto nuovo dimentico quello passato, la scena che scomparve dallo stesso schermo di cinematografo, se non ho più innanzi quello stesso che percepivo nel momento che l'attenzione si rivolse all'oggetto ricordato — io non posso accorgermi di cambiamenti, di successione: un fatto solo è

presente al mio spirito. Ma allora, è questo il problema, come si può insieme pensare un'immagine presente ed una passata, che occupino il medesimo spazio?

Si rifletta. Ogni oggetto, in fondo, non è che una porzione di spazio, uno spazio, e lo spazio non ha senso, non riusciamo a concepirlo se non come una cosa, un oggetto — vedremo. Ora, nel nostro caso, appunto abbiamo uno spazio percepito, uno ricordato, che chiamiamo lo stesso spazio, perchè nel rapporto medesimo col circostante. Ebbene, noi possiamo pensarli insieme con un tentativo di sovrapposizione, di identificazione anzi arrestata, onde non si confondano così da essere tutt'uno, così da non restare più tra l'ideale e il reale esterno, il reale senz'altro, alcuna differenza. E si crea una coesistenza al limite, una minima distinzione spaziale, così che possano insieme pensarsi, perchè distinti, e pur pensarsi come la cosa medesima per approssimazione.

Sappiamo che lo spazio è lo stesso ma non possiamo rappresentarci i due oggetti insieme che come due spazî al limite. È attraverso la coesistenza così, che nella stessa esperienza possiamo rappresentarci la successione. Implica questa, coesistenza d'immagini nello spirito; e noi non possiamo disporle che in un ordine forzatamente spaziale.

Abbiamo detto questo d'un medesimo spazio su cui immagini differenti si alternino: è questo anche il caso della costruzione della serie dei fatti dello spirito nostro. È che pensiamo l'io come un minimo spazio nello spazio: lo stesso spazio è quello in cui accade il presente e già accadde il passato, e questo ripensiamo insieme con quello, avvicinando questo e quello alla medesima porzione spaziale. Ciò accadrebbe così senz'altro, se nello spazio ci concepissimo senza spostamenti, immobile fosse fatta in tal senso la serie della successione. Vedremo come tutto questo si atteggi in rapporto col movimento.

Il limite dell'identificazione di due spazî diversi ed identicamente collocati nello spazio, conduce così, per ciò che noi crediamo nello stato passato, alla nozione di suc-

çessione, ch'è la maniera in cui riusciamo a pensare le diversità della stessa porzione di spazio da noi ritenute obbiettivamente reali, strette così nell'unità d'un continuo.

Un procedimento un po' analogo teniamo, occorre quì avvertire, quando fantastichiamo. Nella stessa porzione di spazio che innanzi a noi troviamo in certo modo occupata, collochiamo talvolta oggetti immaginati: e riusciamo a porli proprio in quella stessa porzione, ad avere la certezza che la sede di questi e degli oggetti presenti è la stessa, in virtù d'un analogo processo d'identificazione di spazî. Ma nel caso della fantasticheria, a meno che non ci foggiamo anche una successione di dati come quando — vedremo poi — ci raffiguriamo il futuro; non sorge in noi senz'altro l'esperienza di tale successione. L'immagine ricordata, a differenza della fantasticata che collochiamo nella sede del presente, è un'immagine che in noi troviamo già fatta, e non la crea da sè il nostro arbitrio. Ci troviamo davanti ad una realtà obbiettiva a cui prestiamo fede: essa sola può far sorgere in noi la coscienza dell'obbiettività della successione, distinta dalla successione subbiettiva che si ha anche nel caso delle immagini fantastiche, tra lo stato reale e l'ideale in seno al nostro pensiero.

L'ultimo caso che ci siamo riservato è quello della rappresentazione dello stesso oggetto in porzioni diverse di spazio. In una di queste, ne scorgiamo l'immediata presenza; in un'altra, e possono essere più altre, ne collochiamo il ricordo.

Come nel primo caso, quì sarà facile pensare le due immagini insieme, i due spazî, riempito l'uno dall'oggetto presente, l'altro dal ricordo dell'oggetto medesimo — coesistenti insieme in una complessiva rappresentazione spaziale. Il secondo spazio ch'io mi figuro occupato da un'immagine mnemonica — so che ora è occupato da un oggetto diverso, o ch'è vuoto, il che fa lo stesso. Si complica quindi tale caso del precedente, in quanto possiamo accertarci che quello spazio in cui l'oggetto prima risiedeva ora ne è vuoto —

soltanto in virtù di quell'approssimativa sovrapposizione di spazî. Ed è così che pensiamo anche il nostro spostamento nello spazio, e dentro noi, nel medesimo spazio, malgrado la posizione diversa, collochiamo la successione di stati.

È in questi due casi che sorge la nozione del cambiamento, della successione, del tempo; nel caso dell'oggetto stesso che attraversa più spazî e nel caso dello spazio stesso attraversato da più oggetti. Implicano entrambi la coesistenza dell'identità colla diversità, pensate insieme alla maniera che sopra vedemmo. Nel primo caso identità di oggetto, uguaglianza cioè tra percezione di esso e ricordo, e spazî varî cioè diversità tra percezione e ricordo di spazio — lo stesso oggetto in collocamento spaziale diverso. Nel secondo invece identità di spazio, coincidenza approssimativa di percezione e ricordo e varietà di oggetti per diversità tra percezione e ricordo, così che oggetti diversi vengono a possedere il collocamento medesimo. Cambiamento di spazio nel primo caso, e nel secondo cambiamento di oggetto.

Ma a chi guardi più addentro, spazio ed oggetto non sono in realtà che parti indissolubili del contenuto medesimo, contenuti entrambi che pensiamo uniti in un solo, ed allora, se conviene distinguerli come una parte del contenuto che l'altra circonda, ciò significa che di cambiamento abbiamo notizia in quanto del contenuto una parte si trasformi ed una permanga. È questa che permane che ci rinvia al passato, che nel pensiero come ricordata ridesta l'immagine che ne fu divelta, e pel confronto tra percezione e ricordo suscita in noi la coscienza del cambiamento.

Si può bensì domandare ancora. Abbiamo visto come si possano pensare insieme, coesistenti in spazî diversi, percezione e ricordo del medesimo oggetto; coesistenti approssimativamente nel medesimo spazio, percezione e ricordo di oggetti diversi. Da ciò la nozione del cambiamento, ma in che questa veramente consiste? Pensiamo la coesistenza nella forma spaziale. Ma quando nel primo caso, proprio

ove colloco, e lo determino anche lì colla coincidenza approssimativa, il ricordo dell'oggetto, mi si oppone ora la percezione immediata d'un'altro o del vuoto che fa lo stesso, anch'esso ha la forma d'oggetto; quando nel secondo avviene lo stesso — non posso non trovarmi in imbarazzo chiamando questo o quello lo spazio medesimo, rappresentandomi attraverso diversità di oggetti l'identità, (quale risulta determinata dal rapporto con me e col resto) dello spazio medesimo, di esso che non so appunto rappresentarmi se non costituito da oggetti.

L'inadeguatezza della rappresentazione spaziale di tutto questo, guida ad integrarla della forma temporale; è la successione che completa la coesistenza. Se non possiamo rappresentarci insieme due oggetti che nella coesistenza spaziale, e la coincidenza non può essere nella nostra ipotesi che approssimativa; noi possiamo bensì rettificare e risolvere 'incompiutezza di tale visione, o almeno eliminare il residuo nella forma del tempo. Questo ci basti ad intendere che, mentre riusciamo a raccogliere lo spazio nell'unità d'un'intuizione, lo stesso non può accadere del tempo. Esso è il prodotto del confronto tra due presenti e diverse rappresentazioni, immediata l'una e l'altra ricordata; per raccoglierle saldamente in un atto unico di pensiero ricorriamo in certo modo alla forma spaziale: è l'*adattamento dello spirito all' incoerenza esistente tra le conoscenze d'identità dello spazio e di varietà dei contenuti.*

Ma il tempo non è la forma di risoluzione, abbiamo visto, d'ogni incoerenza spaziale; solo di quelle bensì, che s'impongono a noi, tra due ordini dati, percezione e ricordo: forma di risoluzione sino ad un certo grado, poichè non ci permette un'intuizione unitaria; coscienza piuttosto d'una contraddizione che non sappiamo superare, cioè d'impossibilità di avere due pensieri insieme, incompatibilità tra due pensieri. Solo approssimativamente insieme li possiamo congiungere, e pure sappiamo la verità d'entrambi. È così che noi li pensiamo separatamente un po' l'uno dall'altro, e

questo spostamento d'attenzione dall'uno all'altro, onde però nessuno dei due intieramente si abbandona, è quel che chiamiamo una successione psichica, obbiettivata come fosse tra fatto ricordato e percezione. Il tempo per pensare un fatto, più fatti, è quello appunto che impiegheremmo ad assistervi; è in altri termini il tempo impiegato dal loro accadere. A ripensare un fatto in ogni suo particolare, non si richiederebbe minor tempo di quando innanzi a noi esso si svolse in realtà. *Il tempo psichico coincide così con quel che ci pare il tempo obbiettivo.*

*

Abbiamo sinora immaginato che due, un ricordo ed una percezione, fossero i termini tra i quali la successione: ma può ben accadere che la questione si complichi, perchè noi rievochiamo più di un ricordo. È allora che sorge la nozione dei gradi nel tempo, nell'ordine di questi ricordi.

Anche nel caso precedente, a dir vero, è implicato un ordine: al fatto ricordato assegnamo un tempo precedente quello della percezione e non viceversa: ciò che importa un certo ordine che ci sembrerebbe non vero, invertito. L'uno precede, l'altro succede, perchè questo s'impone come, di fronte a noi, una realtà persistente; ed il primo non è questo, ne è fuori: fuori, cioè nel passato, non nel futuro: di questo sorgerà poi la nozione.

Nel caso che più siano i ricordi, sembra che la serie si costituisca così. Rammentiamo *a b c d e*; ed anche di aver costituito una successione immediata tra *a* e *b* e poi tra *b* e *c*, *c* e *d*, *d* ed *e*. Prima foggiammo la prima e poi le altre in quest'ordine, ed in questo le rammentiamo. Salvo che talvolta noi correggiamo quest'ordine, ricordando, ad esempio, che una successione immediata fu da noi costituita tra certi e non tra altri termini come ci pareva dianzi, o anche lo distinguiamo da un altro. Intendiamo allora che

diverso da quello in cui i singoli fatti si disposero nella nostra coscienza, è l'ordine in cui essi si succedettero fuori.

Ritorniamo quì allo sdoppiamento apparente tra conoscenza ed esistenza: che è quanto dire ad affermare l'esistenza di una successione nota posteriormente alla sua esistenza. Diciamo non solo di avere avuto appetito prima di sederci a tavola, ma anche che Servio Tullio precedette Tarquinio il Superbo: esperienze di altri uomini comunicate a noi ci fanno ritenere che se avessimo coesistito agli ultimi due re di Roma avremmo constatato quella successione. Non si tratta di una che si rievochi dai ricordi della nostra coscienza in cui accadde, ma di una a cui prestiamo fede perchè spesso le esperienze di altri uomini concordarono colle nostre; e così anche procediamo, appoggiandoci ad un'altra concordanza, se ricostruiamo il passato perseguendo una successione causale. Aggiungiamo così un termine e poi altri all'ultimo che ricordiamo, e vi prestiamo quasi la stessa fede, e nella serie ricordata inseriamo fatti che avremmo potuto percepire prima nel punto in cui accaddero, ma che conoscemmo poi; ed anche, perchè i fatti accadono talvolta in spazî coesistenti, senza che sorga la contraddizione da cui la nozione del tempo, fatti contemporanei.

Fatti contemporanei, è qui opportuno notare, possono dirsi quelli soltanto che accadono in spazî coesistenti. Attraverso tali spazî la successione si rivela soltanto attraverso una contraddizione. Accaddero in due spazî diversi, *a* prima, *b* poi, se al tempo di *b*, nello spazio di *a* si verificava il fatto *c* di cui si aveva con *a* contraddizione temporale. Ma in seguito, più spesso, nel ripensare, identico si fa lo spazio di *a* con quello di *b* onde più rapidamente, se anche imperfettamente, può rievocarsi la stessa contraddizione.

Così noi non abbiamo del tempo una nozione distinta da quella dei fatti che accadono nel tempo. Si estende questo fin dove, ma non più in là, noi ordiniamo dei fatti: non un tempo fuori dei fatti, da cui poi incomincino i fatti.

Cade così la nozione d'un'origine delle cose: non può

parlarsi di origine che di certe cose. Alcuni fatti sorgono diversi da quelli di prima, cose che non si raccolgono in alcuno dei precedenti concetti: diremo di quei fatti e di quelle cose che in quel punto hanno l'origine loro; ma non che prima non vi fossero nè fatti nè cose.

E nemmeno quindi un'origine del tempo. Subbiettivamente il tempo incomincia dal primo fatto, il più antico che è conosciuto: ma noi non sappiamo che prima non vi fossero fatti, nè perciò tempo. Nè è che in seno all'Assoluto a un istante incominci, cioè ad una frazione del tempo, il succedersi del tempo: l'Idea sè stessa contempla disintegrata nel tempo, e così intemporalmente. Non ha un inizio il tempo, se il pensiero di esso, da cui esso altro non è, non ha un principio temporale nell'Assoluto: il tempo è un'esperienza intemporale della coscienza assoluta.

Concepita così la serie dei fatti nel tempo, ha da considerarsi una proprietà notevole della successione temporale. Noi asseriamo che nel tempo possono distinguersi tratti uguali, e come uguali riconoscibili, in virtù della misura del tempo. Questa noi pretendiamo di compiere per mezzo di cambiamenti che si ripetano. Usiamo spesso, anzi, dei movimenti, ma certo non sono indispensabili spostamenti nello spazio, dell'oggetto medesimo. Bastano dei cambiamenti. Possiamo immaginare infatti un orologio di cui le lancette manchino: ed al luogo dei segni delle ore, ad uguali intervalli, e ripetendosi entro il giro d'un giorno, si spalanchino degli orifizî da cui intravvediamo oggetti diversi. Sarebbe così possibile, senza spostamenti, un'indicazione dell'ora. Ma abbiamo usato un termine imbarazzante, ad intervalli uguali; come si misurano questi? Come si stabilisce la regolarità della ripetizione: come si misurano, essi alla loro volta, questi uguali intervalli della misura? Pren-

dendo l'esempio del comune orologio come faccio a sapere, se la lancetta ha impiegato lo stesso tempo a percorrere lo spazio tra le 9 e le 10 che tra le 8 e le 9, e che significa lo stesso tempo?

Ebbene, il controllo della regolarità di ciascuna ripetizione si fa colle altre presunte da noi regolari. Poniamo in rapporto l'una ripetizione colle altre, guardiamo quante ripetizioni, più alcuna forse non completa, accadano in una serie di fatti, mentre una o più di una accadono in un'altra. Una ripetizione accadrà regolare quando durante essa un altro numero si verificherà di altre ripetizioni, e non più, come si sia constatato per mezzo di più osservazioni. Tutto sta però che le serie stesse siano indipendenti. In tal caso, soltanto, l'uniformità tra più serie può essere assunta a segno della regolarità dell'una; allora soltanto noi crediamo alla regolarità sua. Ed allora anche si tratta soltanto di ricordare, a fianco della ripetizione che si vuole misurare, una serie più o meno frazionata, secondo che ne siano multipli o no, di ripetizioni complete. E quando nel tempo il rapporto tra i due ordini di ripetizioni rimane lo stesso, noi crediamo ch'entrambe le categorie di ripetizioni impieghino il medesimo tempo; e poi non controlliamo più, e fiduciosi nell'uniformità, non distogliendo l'attenzione dalla singola serie, affermiamo che le ripetizioni impiegano ad accadere il medesimo tempo.

Ma tutto questo che significa, implica forse un'indipendenza del tempo da noi? Come si concilia con quanto sopra illustrammo?

Vedemmo che l'ordine tra i fatti accaduti lo troviamo già fissato in seno ai nostri ricordi; un prima e un poi immutabili, ivi si presentano a noi e ci stanno di fronte in una serie che è quella e non altra. Quì parimenti. Come nei nostri ricordi troviamo fissato l'ordine della serie, di questa così la durata. Durata significa la serie dei fatti intermedî che accadono durante quel fatto: sono questi fatti che ne misurano la durata, tali che li scegliamo tra i più

comuni, accessibili, regolari così che, tra durate, possibili siano i raffronti — per esempio, il nostro respiro. E se due fatti, o due ripetizioni o serie qualunque di fatti hanno intermedie due serie uguali di fatti, serie uguali nella nostra intuizione o in quel simbolismo numerico che studieremo più tardi; uguali diciamo gl'intervalli, uguali le durate. E questi fatti intermedî son quelli che ci sono detti dai nostri ricordi, sono essi che ricordiamo, ricordando la durata che ci apparisce così innanzi a noi, da noi indipendente.

*

Solo sul passato ci siamo sin qui intrattenuti, e pure noi pensiamo anche il futuro. Tra il fatto presente e quello ricordato sappiamo costruire un ordine di successione, un prima e un poi: ma anche lo costruiamo tra il presente e un certo immaginato, un immaginato in una certa maniera. Ed anche qui troviamo un prima e un poi. Salvo che il prima è qui il presente, non il passato: almeno, non è necessario che come un prima si pensi il passato: ed incominciamo dal guardare come al presente si aggiunga un fatto futuro.

L'esperienza ch'io vivo, è questo il caso più semplice, trovo simile ad una certa passata, alla quale ricordo che seguì un certo effetto, e più altri anche, spesso, passati. Rammento la coscienza ch'ebbi allora, del passaggio da quel primo stato alla vita nel secondo: mi ricordo in quel passaggio, m'immagino in tale passaggio ancora, come m'immaginai forse anche altra volta, e vedo la serie di fatti così immaginati, riprodotta dalla serie di percezioni che si succedono. Io posso quindi *trarmi anche fuori della serie* così costruita, considerare il futuro già come un passato, per quanto immaginato soltanto; ed il mio stato presente, già vedemmo nel precedente capitolo, quale sia il lato suo senso di stato immediatamente anteriore alla mia riflessione,

m'apparisce come un momento di questa serie in cui io, dall'esterno considerando il futuro, lo dispongo anch'esso a fianco del presente, quel della serie, come un passato.

Vivo io così il presente e m'immagino a un tempo d'averlo vissuto. Ho vissuto in realtà un passato simile al presente. Io mi vedo percorrere la serie immaginata, come nella memoria mi vedo percorrere la serie ricordata. Ho coscienza della mia esistenza attuale che pur considero come passata, e provo un senso particolare, *l'attesa,* onde noi cerchiamo di trarci fuori dal presente a cui ci avvince l'inflessibilità del non io.

Ed il senso di attesa si ha in tali casi a preferenza che in quelli nei quali lo stato di coscienza sorga per un semplice impulso della nostra volontà onnipotente. Voglio ripensare un amico lontano: non avrà luogo quì nessun senso d'attesa d'un futuro rappresentato: basta volere per ricordarsi, ed attendere il ricordo dell'amico sarebbe già un ricordarselo. Esso sorge invece, quando alla mia volontà si oppongono ostacoli; quando essa non vuole puramente il fatto, ma il fatto dopo una serie temporale; quando essa ha consapevolezza di muoversi entro i limiti dello spazio e del tempo; quando essa subisce il non io.

Abbiamo detto, a proposito della costruzione della serie futura, ch'essa risulta di elementi non comunque immaginati ma tali in cui, per la conoscenza nostra del passato abbiamo fede, tali che noi attendiamo. S'intende; possiamo anche, come un passato fantastico, così foggiarci un futuro: ma come ciò non significa che alla nostra fantasia attingiamo la nozione del passato e non ai ricordi, così non vuol dire nemmeno che il futuro abbia origine dalle nostre sbrigliate facoltà fantastiche. Il futuro fantastico si distingue dall'altro, perchè *manca in esso il senso dell'attesa.*

Certo, salvo nei casi estremi, in cui sappiamo l'esistenza, e questa contradittoria vogliamo nasconderci, della serie reale a fianco della fantastica, difficile è separare le

due serie con precisione. Incertezza v' ha talvolta nei nostri ricordi, nelle nostre previsioni del futuro. Nella serie passata al pari che in quella avvenire, lacune v' hanno che non è contradditorio con nulla, riempire con immagini fantastiche di fatti più o meno probabili, dei quali come nel passato, probabile, così per il futuro consideriamo l' esistenza con un senso di attesa. Il limite della distinzione è fornito dal contraddirsi di due serie.

Noi non conquistiamo che per la via già tracciata le nozioni del passato e del futuro. Dire altrimenti, sarebbe come sostenere che la nozione del mondo esteriore non derivi a noi dall' imporsi e dall' opporsi di questo al tendere del nostro volere, ma dai fantasmi di mondo esteriore che l' immaginazione nostra liberamente si foggia. Di elementi da esso già suggeriti noi plasmiamo il mondo esteriore fantastico, non di elementi arbitrarî, fantastici il mondo esteriore. Noi stessi sentiamo appunto che l' una costruzione è reale, che l' uno è il presente che ci sta innanzi come tale innegabile: che tanto il passato quanto il futuro sono certi soltanto nella misura che sono certi gli avvenimenti loro; che l' uno è il tempo da cui abbiamo coscienza di essere circondati, di essere stretti, sicurezza anzi, almeno negli avvenimenti più prossimi; il tempo costruito, comunque, coi mezzi di raggiungere il vero — l' altro un tempo che sorge e cade, secondo ch' è il nostro volere, e componiamo sul modello del primo: l' uno, la serie da cui non possiamo prescindere, ma inesorabilmente ci accompagna sempre; l' altro, la serie creata da noi più o meno imperfetta, quando vogliamo.

Non occorre aggiungere che anche la misura del tempo tra termini della seria futura, accade in virtù della rappresentazione di fatti tra essi intermedî: in tutto, salvo il senso d' attesa, consideriamo il futuro come il passato. La differenza è soltanto nell' origine dei termini: ricordi da un lato, e dall' altro creazioni immaginarie.

*

Sè stessa divisa nel tempo, dicemmo, l'Idea contempla ed è fuori del tempo, ma noi che da quelle disintegrazioni dell'Idea altro non siamo, ci sentiamo avvinti dal tempo per la necessità ch'è dell'essenza dell'Idea, e noi, cioè meglio ogni esperienza nostra, ci sentiamo collocati nel tempo. Noi ad un tempo non siamo il passato e il futuro: abbiamo bisogno di rivolgerci indietro, di guardare all'innanzi, tra mezzo a quello che non è più noi, o non è ancora, ma attendiamo sia noi. Ma una difficoltà quì può sorgere.

Se del tempo nasce la nozione perchè la mente nostra imperfetta non può rappresentarsi insieme due oggetti, tra i quali sia incompatibilità, contraddizione spaziale, avrà da essere questo anche dell'Assoluto, ch'è pensiero unitario di tutto? Ma appunto esso non pensa nel tempo, non successivamente i fatti: non è soggetto alla contraddizione del tempo. Vede, dicemmo, la serie dei tempi, in un istante, se col tempo che non accolga misura può simboleggiarsi l'essere fuori del tempo: e li vede perchè essi sono realtà. La domanda che piuttosto potrebbe legittimamente farsi, sarebbe questa. Non tutte l'esperienze nostre sono collocamenti nel tempo. Viviamo spesso la vita dell'istante, degli istanti che si succedono, senza curarci di ricordar nulla del passato, senza lanciarci a costruire il futuro. Ebbene questi fatti che sono realtà, momenti dell'Assoluto contemplati da esso, saranno visti da esso nella successione ch'esso intemporalmente contempla oppure no, cioè non saranno ordinati nel tempo?

Dicemmo che l'Assoluto è collocamento di tutti i dati nel tempo, perchè verità suprema, e se verità, non può essere che collocamento. Tutti i dati esso appunto contempla in una serie temporale, per l'essenza sua ch'è questa, non perchè ai dati inerisca la notizia del collocamento temporale

loro. Rientrano nell' Assoluto anche le nostre attribuzioni di tempo, come realtà anch' esse, e pur sono di rado attribuzioni del tempo ad una esperienza presente: di solito ognuna di queste si presenta non collocata.

Indubitabile il collocamento temporale dell' attualità soggettiva, dicemmo, per contemporaneità di essa col suo collocamento. Contemporanei invero al limite: non più che una esperienza occupa a volta a volta lo spirito nostro: un attimo dura il giudizio, si ripete, può persistere, e s' intercala intermedio il suo oggetto con vertiginosa rapidità. La certezza dipende dall' aggrovigliarsi dei due, pur separati dall' estraneità reciproca delle porzioni del tempo: sì che apparisce come collocamento d' uno stato di coscienza presente: un' approssimazione alla verità verso cui tendiamo.

Ma realmente ogni fatto di coscienza è intemporale, nel senso che non è accompagnato dalla notizia del suo collocamento nel tempo. Questo collocamento è un altro fatto di coscienza e distinto dal primo; collocamento di un fatto precedente ricordato o di uno futuro. Ed anche questo collocamento a sua volta può essere da noi collocato nel tempo, ma non ci si presenta così. L' Assoluto ch' è ordine nel tempo, che il tempo vede riempito di tutti i fatti, tutti nel tempo li colloca, quantunque nessuno di essi, in quanto sia esso solo, simultaneamente sia il proprio collocamento nel tempo.

Esso è la verità suprema, e come verità non può essere che questo. Vedendoli nel tempo non trasforma i fatti, ma ne coglie la verità, il collocamento unico, vero. I fatti restano quello che sono. Il tempo non implica qui un passare di ciascun fatto, appunto perchè ciascuno è visto sì nel tempo, ma intemporalmente, cioè l' atto del vederlo, ch' è quanto dire l' esistenza del fatto, non è passeggero.

Lo Spazio.

Fatti che accadono contro la volontà nostra, che non accadono malgrado la volontà nostra, il che fa lo stesso, ne accadono di solito altri, non troveremmo che per un attimo vuota la coscienza, di fatti non voluti; ci fanno pensare ad una ragione dei fatti stessi non voluti che non sia una volontà nostra, che sia fuori di essa. E noi non possiamo pensarle queste due ragioni, diciamo anzi perchè è più facile qui intendere ed è in generale anche così, questi due antecedenti, la volontà nostra e quel che non è lei, se non in una certa maniera, l' uno quì e l' altro lì: il che non significa in tale stadio più che questo, che l' uno non è l' altro, l' uno è fuori dell' altro; l' uno sono io, l' altro è un non io — un non io e non so di più.

Lo determino negativamente perchè non so rappresentarmelo: certo che non è la volontà mia, ma se lo immagino non posso che come un antecedente, com' è nei ricordi il mio volere, come sono i miei atti di volontà in quel che hanno di comune, in quella loro tensione. Ricordo di aver voluto successivamente cose diverse — io, l' uomo primitivo, il bambino — immagino una serie, anzi due almeno, di queste volontà diverse, salvo che non successive ma contemporanee, la mia ed un' altra. Così, s' io fossi cieco, nè mi fossero possibili movimenti muscolari, immaginerei lo spazio, chiamerei spazio l' estraneità dei due antecedenti.

A tal punto però occorre che correggiamo un' inesattezza della nostra espressione che ci permetteva bensì, come abbiamo accennato, di fare intendere subito quel che volevamo dire. Abbiamo parlato di antecedenti, cioè di fatti che precedono altri, ma la nozione di tempo non può sor-

gere che dopo quella di spazio: quindi è improprio usarla qui, quasi come più primitiva dell'altra. Ma serviva allo scopo tale espressione, perchè appunto quei fatti a cui alludevamo sono poi, quando la nozione di spazio è già sorta, considerati di solito come precedenti degli altri. Ma prima, non possiamo dire se non che le nostre volontà sono stati da noi ricordati, diversi dagli altri, e da ciò accomunati che sono volontà d'un altro stato. Da rappresentazioni nostre noi distinguiamo la nostra tensione verso di esse, ed un'analoga tensione immaginiamo non nostra, verso i fatti nostri, non voluti da noi. Fuori, ma immediatamente vicina è quella causa — chiamiamola così, purchè l'intendiamo nel senso suesposto.

La nozione di distanza, analoga a quella di durata, non sorgerà in noi che acquistata la nozione degli oggetti intermedî. Perchè questa sorga, si dice, occorre che abbiamo la possibilità dei movimenti muscolari. Contro la volontà nostra opera su noi la causa, di cui nulla possiamo dire se non che ci pare una causa esteriore. Ma in virtù di esperienze noi ci avvediamo di potere, mediante movimenti muscolari nostri, far cessare quella causa dal suscitare in noi stati da noi non voluti, certi stati almeno: fare di essa colla volontà nostra meno reciso il contrasto. Di questi movimenti ricordiamo gli sforzi che ci costarono prima d'incontrare il non io, resistente alla nostra tensione. E così ci moviamo talvolta, anche senza il fine di rimuovere alcun che, ed incontriamo ostacoli ai nostri moti, e ci ricordiamo per ognuno di questi che abbia incontrato ostacoli, lo sforzo maggiore o minore che ci era costato.

Ma occorre avvertire che se noi non avessimo, come in questo stadio non avremmo, la nozione delle distanze, dello spazio; questo movimento non si presenterebbe a noi come tale: ma soltanto come un certo sforzo. Se perciò noi qui parliamo di movimento, lo facciamo alludendo a questo sforzo, di cui effetti saranno poi gli considerati come spostamenti nello spazio. Nè questo sforzo potrebbe servirci a

dare dello spazio una nozione più complessa che quella implicata dalla pura e semplice nozione del non io.

Ma compiamo piuttosto un'altra esperienza. Io poso la mano sopra un oggetto, metà freddo e metà riscaldato. Sento le due sensazioni insieme, non dipendenti da me, di caldo e di freddo — ed immagino che ognuna abbia un antecedente, la causa immediata, l'una causa non l'altra e non me. Quindi tre oggetti, ma come collocati? L'uno fuori dell'altro, ma dove, ancora io non lo posso dire, non so la distanza.

Una causa A opera in questo momento su me: io esercito uno sforzo ed essa cessa di agire, opera su me la causa B che può essere anche la mia mano: A esiste ancora, io penso, perchè posso con un certo sforzo, quello per eliminare B, riaverne il solito effetto, ma senza sforzo non agisce su me alla stessa maniera. B agisce, A, io penso, esiste e non agisce. Mi rappresento un più o meno fuori di me, B fuori di me ma tra A e me. Io posso a tal punto rappresentarmi una distanza tra A e me, perchè tra i due c'è B, mentre prima non potevo avere che l'idea d'un fuori: come superare quella d'un immediato contatto?

Abbiamo accennato che B può essere anche la mia mano. Certo che questo è uno dei casi più frequenti. Tra un oggetto estraneo ed il mio corpo, io inserisca la mano, avrò due sensazioni di contatto; l'una della mano con una certa parte del mio corpo, l'altra della mano non con quella parte ma coll'oggetto — salvo che col toglier via la mano la primitiva sensazione risorge. Si verifica qui la stessa notizia della distanza che più sopra, notizia dell'esistenza intermedia di oggetti tra altri. E la distanza maggiore o minore che ci separa dagli oggetti è costituita dalla serie di oggetti intermedî che ci rappresentiamo, e che è maggiore o minore; anche uguale.

Sorge così la nozione di spazio sulla base necessaria e sufficiente delle impressioni tattili e muscolari. V'è abbastanza già perchè ci rappresentiamo uno spazio, ed i mo-

vimenti, compiuti dal nostro corpo, anzitutto, cioè dal non io all'io più immediatamente congiunto. Movimenti del nostro corpo, cioè l'oggetto stesso può, per un certo sforzo da noi compiuto, trovarsi a minor distanza da noi di quel ch'era prima, successivamente minore — movimenti poi dell'oggetto, quando senza nostro sforzo si verifica il medesimo fatto. Più tardi, e sarà più complicata, sorgerà la nozione di movimenti senza sforzo compiuti da noi, trasportati; di movimenti tra gli oggetti, quando troveremo tra essi una diversa distanza. Dalla nozione del movimento sorge poi, sempre a prescindere dal senso della vista, perchè tutto questo accade anche nei ciechi, quella della direzione del movimento, delle dimensioni.

E qui appunto entra in funzione quello sforzo muscolare che prima non trovammo a suo luogo ma che ormai, costituitasi la nozione della distanza, e provato che a raggiungere oggetti più distanti occorre uno sforzo maggiore, va considerato come un criterio a graduare distanze.

Ebbene, non sempre troviamo però, intermedio tra noi e un oggetto A, quell'oggetto B che richiede ad esser raggiunto uno sforzo minore che A — noi diciamo talvolta che esso è sì più vicino ma non nella direzione medesima. Ed anche i nostri sforzi non sempre ci servono appieno a graduare distanze: è la notizia degli oggetti intermedî che ce lo rivela. Così è del confronto tra lo sforzo all'ingiù e quello all'insù come mezzi di misura. E si noti altresì che gli stessi per uguali distanze sono sforzi, spesso, tra i quali pur esiste, secondo i muscoli interessati, profonda diversità qualitativa.

È così che, combinando i due criterî, aggiungendo al nostro sapere dell'esistenza di oggetti non intermedî, tali che richiedono maggiore o minore sforzo ad essere ricondotti intermedî, che sono separati dall'oggetto ora intermedio da distanze maggiori o minori, il riconoscimento della diversità degli sforzi, diversità indipendente dalla distanza maggiore o minore a raggiungere gli oggetti; noi riusciamo

ad acquistare la notizia delle tre dimensioni. E quando si aggiunga la vista, allora, in virtù dell'abitudine noi rivestiamo queste cause della sensazione nostra dei caratteri della percezione visiva, e riempiamo di cose colorate, le tre dimensioni. Tutto questo è agevolato inoltre dalla funzione orientante che compiono nella testa i tre canali. del labirinto uditivo. Ma anche senza questi e senza la vista, c'è abbastanza in quel che abbiamo già esposto per acquistare la rappresentazione normale dello spazio, e ne risulta illustrata la possibilità della coincidenza perfetta tra lo spazio dei ciechi ed il nostro.

Noi ci sentiamo così circondati dallo spazio, per spazio intendendo la serie degli oggetti che sono fuori di noi, disposti a diverse distanze nel senso delle tre dimensioni. A diverse distanze anche se in direzioni diverse: la diversità di distanza risulta dalla giustaposizione spaziale, immaginata da noi almeno, se non immediatamente presente, delle serie di oggetti intermedî che separano i due oggetti da un altro. Se dal confronto delle due serie risulterà la non coincidenza di esse, diremo che v'ha una diversa distanza, maggiore di quell'oggetto ch'è separato da una serie di cui sono più distanti gli estremi.

Il metro è appunto il mezzo più comodo per misurare lo spazio, perchè esso può, non per immaginazione soltanto, trasferirsi da un luogo ad un altro colla serie di unità, di oggetti intermedî di cui risulta. È questa serie avvicinata perchè possa sorgerne l'unitaria rappresentazione spaziale, onde il confronto, alla serie di oggetti di un estremo dei quali vuole misurarsi la distanza dall'altro.

Nessuna rappresentazione noi collochiamo, così, fuori dello spazio nè senza oggetti riusciamo a rappresentarci lo spazio. E senza oggetti intermedî nemmeno riusciamo a immaginarci la distanza di un oggetto da noi, anche se, per avere più facilmente unitaria la rappresentazione spaziale, noi e l'oggetto non ci rappresentiamo congiunti da una serie di oggetti profondamente diversi, ma da quel che chia-

miamo lo spazio. È esso la più semplice serie di oggetti da noi immaginabile, così simili che non riusciremmo a distinguerli se non per la distanza diversa che li separa e dalla nostra persona e dall'oggetto esterno; tali che noi li abbracciamo per questa somiglianza come tutta un'intuizione, ma che per quella sola diversità appunto possiamo dividere in oggetti infinitesimi come infinitesime, sino al limite rappresentativo dell'identità degl'indiscernibili, possono essere le differenze di distanza tra essi. Tutta una resistenza omogenea per chi non vede, e per gli altri tutto un oggetto sbiaditamente colorato, per solito bianco o celeste, il colore dell'aria sgombra di altri oggetti: ma come un oggetto esteriore, pur sempre, è rappresentato lo spazio, cioè come una causa di sensazioni nostre.

Circondati da oggetti esteriori, quelli che non sono noi, ci sentiamo avvolti dallo spazio inesorabilmente. Ci rappresentiamo sì lo spazio, al pari delle nostre fantasie volute, ma queste cadono nè si oppongono al nostro volere. Gli oggetti dello spazio invece, lo spazio, operano su noi anche se non ce li rappresentiamo, e lo constatiamo se non altro riflettendo, riconoscendo ch'essi cause delle nostre non volute esperienze, non sono la volontà nostra. Ci rappresentiamo sì e possiamo non rappresentarci lo spazio, ma volendo rappresentarci gli oggetti esteriori, non ci è possibile che come spazio.

Esiste così lo spazio, non solo per la volontà nostra ma anche contro di essa: è ciò, anzi, che non è per noi la volontà nostra. Ma se è così noi possiamo avere una rappresentazione dello spazio, mentre vedemmo impossibile averne una del tempo, di cui la nozione appunto sorge per questa impossibilità.

Se si ha dunque una tale intuizione, conviene ora in-

dagare come in essa noi ci rappresentiamo, come in essa sorga *la nozione del qui.* Se l'io non è altro che una porzione di spazio, in qual modo, è ora di domandarlo, distinguiamo questa dalle altre porzioni?

Nelle raffigurazioni nostre dello spazio, nei nostri ragionamenti, noi in realtà ci vediamo occupanti la porzione ch'è il nostro corpo, e quando diciamo, qui, alludiamo ad essa, qual'è attorniata dagli oggetti disposti nel senso delle tre dimensioni. Ma se riflettiamo che il corpo ci apparisce anch'esso come un non io, in quanto è un potere estraneo che s'impone al volere dell'io e perciò con questo non può considerarsi tutt'uno, ma diverso e occupante una porzione di spazio distinta dall'io, bisogna non arrestarsi qui e ricercare se sia possibile la determinazione dello spazio occupato dall'io, distinto da quello occupato dal corpo.

Noi pensiamo in realtà che il nostro io sia avviluppato dal corpo: che cioè la volontà nostra abbia dei limiti alla sua autonomia immediatamente posti dal corpo, dallo spazio cioè che, diverso da lei, è a lei più immediatamente vicino. Anzi, se ben si guarda, perchè nel volto troviamo la parte di noi all'io più immediatamente soggetta, ci vien fatto di credere che proprio di qua dalla superficie del volto, sia la sede dell'io.

E appunto così, quando noi pensiamo all'io nostro, pensiamo al corpo anzitutto, cioè a quella porzione del non io che immediatamente risponde ai moti della volontà, e di cui i cambiamenti sono più capaci di recarci dolore o piacere. In questo corpo noi pensiamo l'io, in esso, ma non così che la figura ne sia delimitata da essere un frammento di spazio: noi non ce lo rappresentiamo come spazio, quindi in realtà non ce lo rappresentiamo. Poichè in tal caso l'io non sarebbe più tale, diventerebbe un non io, mentr'esso avvolto dal non io pur resta sempre io; avvolto dallo spazio non diventa mai spazio.

Ed è così che accade anche quando dell'io parliamo non come di un attuale fatto di coscienza, ma come della

serie o di uno dei fatti passati. Quando ricordo le mie rappresentazioni passate il caso è più semplice, io le rivivo sia pure sbiadite e basta: ma diverso è quando rievoco i miei sentimenti, non quelli solo che si presentarono già localizzati in una parte qualunque del corpo, ad esempio il dolore d'un dito, e che rievoco più strettamente connessi con quello, come tutt'uno. E i miei voleri come li rappresento, qual'è il substrato spaziale, onde io possa averne l'intuizione?

In questi casi, anzitutto, come sede di tali fatti dell'io, mi rappresento schematicamente il mio corpo — e contemporaneamente rivivo, ricordando, l'esperienza d'allora; la rivivo in una certa maniera che più tardi vedremo, cioè senza esserne troppo fortemente toccato, anzi accompagnata talvolta da stati d'animo opposti: il ricordo che nella miseria è doloroso, del tempo felice. E poi, allo stesso modo ch'io scorgo il mio stato presente contenuto dal mio corpo presente, proietto — i Tedeschi avrebbero una bella espressione per dirlo, Einfühlung — in quel corpo ricordato quello stato ricordato, ma senza di questo precisare la sede con esattezza maggiore. E poi la parola serve ad indicare tutto questo, a dispensarci in certi limiti da questa complicata operazione: noi sappiamo lavorare colle parole, spesso senza rievocare quel che significano; anche i rapporti tra concetti sono spesso considerati da noi come rapporti tra parole. Comunque, questi sono i processi che ci conducono a dire, io volevo, io sentivo.

L'io non è da dirsi, dunque, una porzione di spazio: spazio è non io, ed appunto perciò nell'io non v'ha coesistenza di stati. Ma anche s'intende perchè, pensando all'io, pensiamo ad una successione temporale.

Ogni tentativo per localizzare l'anima, che in altri tempi sedusse i ricercatori, ed ognuno per considerare l'anima alla maniera del corpo o per pensare nella forma delle azioni tra corpi, quelle tra anima e corpo, deve condannarsi, quindi, come contradittorio colla natura dell'io che,

perchè tale, non deve pensarsi come se fosse un non io. E nemmeno l'anima ha sede nel corpo, nel senso che occupi lo spazio del corpo, perchè ciò non avrebbe senso, ma l'anima dal corpo riceve e sul corpo esercita più immediate influenze che rispetto a qualunque altro non io. Però, d'altro canto, questo non esclude che per rappresentarci lo spirito o un suo stato noi dobbiamo, nei termini esposti, ricorrere alle determinazioni spaziali. Ma può sorgere una difficoltà.

V'ha un non io, può dirsi, che spazio non è perchè insieme è un io, una volontà estranea a noi, che ci può essere ostile e pure non è spazio. Come mantenere, allora, la nostra teoria?

Si tratta degli altri spiriti che ci rappresentiamo, non proprio essi, coesistenti con noi, spiriti fatti come noi, ma che non sono noi. Sino alla rappresentazione dei corpi, non io spaziali al pari degli altri, nessuna difficoltà: quanto agli spiriti, io procedo come per l'animazione del mio corpo ricordato, come per rammentare il passato dello spirito mio. So che certi fatti del mio spirito atteggiano in un certo modo il mio corpo, ne producono certi fatti, ed io rivivo appunto i fatti psichici a cui corrispondono i fatti fisici altrui — più abile divenuto se lunga è la serie delle mie osservazioni, ed in quanto vi sia coerenza. Quegli stati poi, rivissuti, io penso che siano in quegli altri, senza precisarne troppo la sede, e senza in quella sede rappresentami un certo sentimento, una certa volontà, un certo rappresentarsi, chè non saprei come, essendo privi di dimensioni spaziali.

Io mi penso così, io che in quell'istante non sono diverso dallo stato rivissuto, attualità mia, nell'altrui corpo di cui non so che io costituisca una particolare porzione come non so del mio corpo. E così giungo a pensare animati gli altri corpi che mi circondano, inanimati ove quei segni fisici a cui accennavamo non si presentino. Ma non che quegli spiriti io debba rappresentarmi come porzioni di spazio: solo alla mia maniera, analogo a me io posso pensare un altro io.

*

Fin dove un non io vi sia che possa opporsi come estraneo alla mia volontà, fin là si estende lo spazio ch'io non so pensare altro che nel senso delle tre dimensioni, nel senso cioè di quello che il mio corpo occupa coi suoi spostamenti o che il mio sguardo vede. Dello spazio a più che tre dimensioni si può discorrere, può di esso foggiarsi una serie di teoremi coerenti tra loro, ma ad esso non possiamo attribuire la realtà del mondo esteriore nè quella di rappresentazione nostra: esso non può rappresentarsi nemmeno. È che noi possiamo parlare, bisogna ripeterlo ancora una volta, di ciò stesso che non sappiamo rappresentarci, anche di risultati impensabili di unioni e di scissioni di concetti pensabili.

Se all'estraneità del non io dobbiamo ricondurre la natura dello spazio, noi non potremo collocare nello spazio quell'esperienza finale che nulla riconosce estraneo a sè. Essa sarà perciò io soltanto, non svolgentesi nemmeno, bensì, in una successione temporale, ma questa contemplante non meno che la coesistenza spaziale.

La connessione necessaria.

Sin da quando parlavamo della verità, accennavamo che i dati si presentano a noi come collocati, oltre che nel tempo e nello spazio, in una connessione necessaria. Nell'istante τ si presentano a noi, coesistenti nello spazio, i fatti α, β, γ, δ; nell'istante seguente τ^1 può darsi che alcuni di questi fatti non siano più, può darsi anche che nessuno ve ne sia più: ad esempio, che la serie dei fatti sia costituita così α^1, β^1, γ^1, δ, dei quali possiamo dire che i tre primi sono in connessione necessaria con i tre primi degli antecedenti: siamo soliti dire così quando se ne presenti il caso. Si domanda che vogliamo significare con questo.

E così nella vita della mia coscienza io pongo in connessione necessaria il mio ragionamento coll'atto di volontà da cui fu preceduto, la serie dei fatti non voluti col non io che operò su me; le modificazioni del mio corpo, ed in relazione con esso dell'altro mondo esteriore, in rapporto colla volontà che vi si diresse. Io parlo quindi di connessioni necessarie tanto tra i fatti che colloco nel mondo esteriore, quanto tra quelli in me, quanto anche tra gli uni e gli altri. Bisogna dunque vedere quel che vi sia di comune in tutti questi casi, e scrutarne attentamente la natura.

Comunque risulta chiaro che tale connessione si distingue dalla successione nel tempo. I fatti di cui parlavamo, tutti insieme, sono successi agli altri, quindi cogli altri avrebbero tutti, a prescindere dallo spazio, da trovarsi nello stesso rapporto: e pure questo non è, c'è un rapporto diverso, da fatto a fatto, che non si riduce a quello di tempo. Prendiamo una serie di fatti di coscienza, un ra-

gionamento di matematica in connessione necessaria colla volontà di farlo, sarà il caso più semplice, forse: non frastagliato da alcuna interruzione di non io. Noi diciamo non solo che esiste la connessione suaccennata ma che il compimento di ogni giudizio di quel ragionamento ha la sua ragione nel precedente. Il compimento del giudizio, si avverta, non il rapporto che col giudizio enunciamo. Se io ho prima detto AB = BC, e poi che anche due altre rette qualunque DF e GH sono uguali, può la prima uguaglianza non avere alcuna influenza sulla seconda, ma ciò non toglie ch'io mi sono deciso alla seconda constatazione di uguaglianza perchè ho già compiuto la prima.

E così anche quando non ragioniamo, ma ci lasciamo andare alla deriva dei nostri ricordi o delle nostre fantasticherie. Certo i ricordi si associano e così le fantasticherie: anche in quel caso, se ben guardiamo, l'un fatto richiama l'altro, è la ragione dell'altro. Quindi la nozione di ragione si applica a qualunque precedente rispetto al successivo, in qualunque serie non interrotta da fuori, di fatti di coscienza.

E ciò non è smentito nemmeno da quel che accade talvolta, di pensieri che scacciamo invano, di serie interferenti, quando elementi che noi consideriamo intrusi, s'incastrano nella serie nostra, quella che, dati certi nostri fini, volevamo seguire. Vuol dire che l'estremo elemento di quest'ultima ci si presentava spiacevole, perchè non era elemento dell'altra, e quindi ha fatto vivere in noi la tendenza, un oscuro moto volitivo a saltare ad elementi dell'altra serie. Trovano questi, come esperienze nostre, in quell'estremo elemento e nella pena che lo accompagnava la ragione loro. Anche in un'immagine dolorosa noi persistiamo se l'allontanarla ci dispiaccia più.

Di una serie di fatti di coscienza non frastagliata da una coesistente serie esteriore, uno soltanto può essere l'ordine, nè altri elementi possono costituirla all'infuori che i suoi, poichè noi sappiamo che più di un fatto non può ad ogni

istante esserci attuale. Qui l'errore può aversi soltanto perchè i nostri ricordi c'ingannino nell'ordine della successione, o nel presentarci non suggerito dal mondo esteriore quel che realmente lo fu. Ma certi il primo punto e il secondo, certa è la necessità della successione. L'ordine non può essere altro che quello. Un ordine che per di più è voluto, in quanto ognuno di quegli stati ha in sè, più o meno oscura, la tendenza alla creazione dello stato seguente che, se vogliamo, possiamo scacciare. Una successione quindi di stati, l'uno motivo dell'altro, che non può essere diversa.

Quando la successione si complica colla coesistenza, differente è invece il problema. Ad un tratto, mentre io proseguo per una serie di pensieri, un cavallo mi capita innanzi inaspettatamente, un non io permanente nella mia coscienza anche contro la volontà. Certo, s'io pensassi che a questo cavallo non corrispondesse un oggetto esteriore, non potrei non raccoglierlo nella serie pura e semplice dei miei fatti di coscienza e stringerlo in connessione necessaria coll'ultimo: un solo ordine sarebbe possibile. Ma diverso è il caso se io penso che fuori di me nello spazio, nello stesso momento o prima ch'io avessi la percezione del cavallo, un non io con me coesistesse, colla rappresentazione cioè o anche con un'esperienza precedente.

Quando non si sia giunti a rappresentarci il non io come alcun che precedente la rappresentazione, il primo impulso, certo, è quello di ricollegare, in ordine necessario, questi due coesistenti coll'ultimo stato di nostra coscienza. Esso sarebbe così la ragione dell'uno e dell'altro o meglio del non io che produce la rappresentazione, anche se questo non era proprio un fine più o meno oscuro dell'ultimo stato. Ma quando accresciute esperienze ci persuasero che non bastava quell'ultimo stato a produrre quella rappresentazione collegata ad un non io; che non possiamo con un semplice ripetere quello, con esso soltanto, creare a nostro piacimento lo stato seguente, la successione perdeva il carattere di necessità per rimanere successione soltanto. Re-

stava necessaria la sola connessione tra la rappresentazione e il non io.

La successione può essere cioè più che una, nel senso che non essendo quel precedente A sufficiente alla produzione nè necessario, un altro B ve n'ha da essere coesistente col primo e la cui presenza sempre preceda il secondo stato. Questo succede ad entrambi A e B, ma necessariamente a B soltanto.

Analizziamo meglio questo, necessariamente. Nella serie dei fatti di coscienza era sufficiente, bastava che vi fosse lo stato precedente, perchè si avesse il seguente. Sufficiente perchè non poteva esserci un'altra ragione simultanea, nell'io non v'ha coesistenza; la serie una sola; era necessario nel senso che se non voluto dal precedente, senza la volontà precedente, il seguente non si verificava. E il precedente è stato quello, quello solo, non esclusivo nel senso che un'altra esperienza, purchè compenetrata di quel volere, non avrebbe potuto produrre il medesimo stato come seguente. Nel nostro caso invece la sufficienza non è sicura mai. Le serie sono più: e la necessità è almeno nel senso che se un non io precedente non vi fosse stato, il fatto non si sarebbe verificato: non mai esclusiva nel senso che un altro fatto non avrebbe potuto essere precedente: ma precedente consueto è quello.

Ragione è quindi il precedente della serie psichica che, per ciò solo ch'è il precedente, è sufficiente e necessario: ragione è, come produttore del fatto psichico, l'antecedente esteriore il quale è almeno necessario: quello, più essendo i fatti fisici antecenti, che l'esperienza ci dice che da solo, o insieme ad altri (non è requisito la sufficienza) o al pari di altri è sempre seguito dal fatto psichico successivo, se da altro non impedito. Per la coesistenza delle serie, per il verificarsi spaziale del fenomeno, si perde la certezza della sufficienza, e quindi questa come requisito, ma si aggiunge la nozione dell'impedimento. E più essendo i precedenti, a ciò si riconosce dagli altri (come quello

mancando il quale in quella determinata combinazione, e non sostituito da un'altro; il numero dei fattori, cioè, restando immutato, il fatto non si sarebbe verificato; mentre presentandosi si verifica) che l'esperienza ci dà quella notizia di costanza.

Resta così di comune tra le due nozioni e perciò le raccogliamo insieme, che nel corso dei fatti volontarî della coscienza, *basta che si presenti quel fatto ch'è la ragione perchè accada il fatto prodotto*, non è concepibile diversamente perchè qui ogni volontà è padrona. Nel corso interrotto ugualmente, *basta che si presenti quel fatto in quella combinazione determinata,* cioè senza ostacoli nuovi insorgenti dalla coesistenza, cioè imperturbata dalla coesistenza come la serie dei fatti volontarî, perchè accada il fatto prodotto. Nell'un caso e nell'altro, all'assenza del primo fatto seguirà quella del secondo, ove il primo non sia sostituito da un altro equipollente. Tra i fatti di coscienza, l'accadere del secondo fatto è sempre un seguire: può presentarsi invece come una coesistenza nelle interferenze col mondo esteriore rappresentabili in una contemporaneità spaziale: la puntura perdurante dello spillo e il dolore. E siccome lo spazio noi riempiamo di fatti, quelli che ci appariscono quali li offre la proiezione delle nostre rappresentazioni, ivi trasportiamo a pensare tutte le connessioni necessarie tra i fatti, anche quindi contemporanei, quel criterio con cui riconosciamo la ragione esteriore dei nostri fatti psichici. Tutti i fatti anzi, tra loro, non solo nella successione ma anche nella coesistenza ci appariscono concatenati così, ognuno avente nell'altro la sua ragione. Ed il mondo è tutto un sistema.

Della nozione di connessione necessaria è quì necessario fornire qualche schiarimento. Abbiamo detto che basta il presentarsi del primo fatto perchè si avveri il secondo, e

questo fu sufficientemente illustrato per quel che riguarda la serie puramente psichica: ma per le altre? Abbiamo aggiunto che mai non possediamo in questi altri casi la certezza della sufficienza, perchè la coesistenza può far sì che ignote cause contemporanee cooperino almeno, quando anche non l'operino da sole, all'effetto. Ora, se quel fattore apparente non esercitò nessuna influenza sul risultato finale, ciò viene corretto dalla nostra ricerca della connessione necessaria che sostituisce la vera alla falsa: ma se si dimostra che anche altre cause hanno cooperato alla conseguenza, ciò non turba punto il nostro riconoscimento della connessione: esso non va rettificato.

Certo, quel fattore da solo non avrebbe potuto produrre quell'effetto, ma nemmeno gli altri da soli. Occorre che quel fattore si aggiunga agli altri, ed anche basta che quello si aggiunga. Così anzi ha da intendersi ogni sufficienza di cui noi parliamo. Nessun effetto è prodotto da un solo fattore, ch'è quanto dire, nessun fattore da solo produce un effetto nel mondo delle coesistenze. Un fattore è sufficiente quindi, non in quanto basti senza gli altri, ma in quanto basti aggiungerlo agli altri, senza fare poi ad esso aggiunte ulteriori. Ed allora è illustrato quel che significhiamo parlando di una determinata combinazione di fattori, perchè vuol dire che allora intendiamo dell'insieme di essi di cui siamo certi, o almeno ci pare di esserlo, che senza l'aggiunta del nuovo fattore non potrebbe produrre l'effetto.

Ma si domanda, la ragione del fatto prodotto è quello soltanto che viene ad aggiungersi, o è anche ognuno degli altri? Il criterio adottato ci guida ad una soluzione evidente. In quanto noi, colla nostra lunga esperienza, veniamo a conoscere che la mancanza di uno o di più dei fattori già esistenti, anche malgrado l'aggiunta del nuovo fattore, manderebbe a vuoto l'effetto, che seguirebbe soltanto ove quelli venissero ad aggiungersi, ognuno di essi può dirsi ragione del risultato, in connessione necessaria con questo.

Abbiamo accennato al *fattore equipollente*. È esso ap-

punto che non fa necessario l'aggiungersi agli altri fattori del nuovo che pure l'esperienza ci dice, avrebbe capacità, potrebbe esser ragione del risultato, ma che quando quì sopraggiunga si presenta come un fattore superfluo perchè in unione cogli altri fattori, l'equipollente basta all'effetto: la serie è già completa con esso.

Occorre anche, prima di procedere innanzi, fornire un chiarimento intorno alla nozione di *ragione* nella coesistenza. Dicemmo ragione quel fatto che basta che si presenti perchè ne accada un altro: rispetto a questo secondo fatto, esso è ragione. Ora s'intende: quando ciò si verifichi in una successione temporale, ragione del fatto seguente sarà il precedente e non viceversa. Il concetto di ragione non accoglie quì revertibilità: ma quando i due fatti sono coesistenti e l'uno non ha preceduto l'altro, come si determina la ragione? V'ha quì piena revertibilità. La ragione della distanza dell'astro B dall'astro A sta nella distanza da questo dell'astro C e viceversa

Ammesso però tutto questo, si deve rammentare che è stato da noi lasciato in disparte il caso degli avvenimenti della serie esteriore in connessione necessaria con avvenimenti dello spirito nostro, nel senso che i primi anch'essi, non solo i secondi, siano voluti da noi. E si avverta, che della serie esteriore dobbiamo considerare soltanto i fatti del nostro corpo: gli altri si concatenano con questi, ed è ovvio che la connessione necessaria sarà costruita per essi come qualunque altra del mondo fisico. Se così, non potrà esservi dubbio sul fatto interno in connessione necessaria col corporeo, bensì, per la coesistenza mia nello spazio coi fatti esterni, potrà essere ignoto se il fatto corporeo sia prodotto dalla mia volontà o da fatti equipollenti esteriori. Di modo che ci troveremo nel caso della determinazione delle connessioni necessarie esteriori, non per la determinazione del fatto psichico necessariamente connesso, tra gli altri, sì per decidere se la ragione debba trovarsi nel fatto psichico o in uno degli esteriori.

Il fatto psichico può coesistere in tali casi col fisico, ma in quanto ha incominciato ad esistere prima, lascia irrevertibilmente riconoscersi come ragione. Ed è quì che si presenta il problema che in seguito, trattando della volontà, considereremo da un altro aspetto, se ogni atto del nostro corpo prodotto da cause psichiche, sia per ciò solo voluto.

Certo, pare a prima vista che non sia proprio per un atto di volontà ivi diretto che noi piangiamo soffrendo un dolore, o che ridiamo. Anzi, tutt'altro. Vorremmo spesso rattenere le lagrime o il riso e non ci riesce, e pur sono indiscutibilmonte prodotti da stati dello spirito nostro.

In realtà in questi casi, entro certi limiti la volontà ha potere, ma pure una parte notevole del fenomeno si svolge indipendentemente da essa. Esercita una certa funzione quando, per esempio, si tratta di rattenere le lagrime. Spesso rapidissimamente sono raffrontati due dispiaceri, quello di lasciarci vedere piangere, quello fisico di sforzarci a non piangere, e se il secondo ha il sopravvento, allora, anche se con un impeto di volontà potremmo violentare i nostri muscoli facciali e far cessare il pianto, lasciamo per scegliere la sofferenza minore, libero sfogo alle lagrime, volentieri, perchè vi si effonda quasi la piena del nostro dolore, e questa volta il pianto è sincero e nondimeno voluto. Ciò si verifica anche per il riso, e per entrambi spesso.

Ma ciò non toglie che quel dolore fisico che avremmo provato a non piangere, sia determinato da uno stato del corpo, avente la sua ragione in uno stato psichico nostro e nondimeno da noi non voluto; che certi stati dello spirito spontaneamente suscitino nel corpo atti di riso e di pianto, afflussi di sangue al volto, disturbi circolatorî ecc. Ragione lo spirito nostro che è volontà, ma non volontà a quel risultato rivolta.

*

Su quanto abbiamo già detto intorno al concetto di ragione, qualche dubbio può sorgere per certe connessioni sì necessarie, ma nelle quali di nessuno dei fatti connessi pare che si possa parlare come di una ragione. Serviamoci di un esempio. Supponiamo, per semplicità, che non esista polvere senza fumo, se non vogliamo supporre, senz'altro, che il nostro ragionamento abbia da valere solo per la polvere ordinaria con cui sappiamo caricato il fucile. Abbiamo due fatti che, sempre per semplicità, supponiamo coesistenti, la detonazione ed il fumo, dei quali sembra che basti, come per la nostra definizione di ragione, che l'uno si presenti in quella data combinazione perchè si verifichi anche l'altro sì da poter dire a nostra scelta l'uno ragione dell'altro, e viceversa. Parimente, un certo fatto A ci si presenta sempre accompagnato in tutta la sua durata da un altro fatto *a* di assai minore estensione spaziale, e viceversa: nessun dubbio che di ciascuno diremo ch'è in connessione necessaria coll'altro; ma diremo anche A soltanto ragione di *a* e non viceversa. Parimente, diremo che giorno e notte sono in connessione necessaria, ma non che il giorno sia ragione della notte e viceversa.

Qual differenza tra gli altri e questi rapporti di coesistenza, per cui non possiamo affatto introdurvi la nozione di ragione o se mai a proposito di un termine soltanto e non di tutti i connessi; e questi rapporti di successione, per cui il precedente non può, pure, assumersi a ragione del seguente? Ciò non tocca la natura della connessione necessaria che non può dubitarsi esservi in tutti questi casi, bensì l'estensione dal concetto di ragione di cui conviene trattare quì, perchè se anche esso non si usa e tanto meno uniformemente in ogni connessione necessaria, mai non si usa bensì all'infuori di esse.

Nel primo caso noi sappiamo la ragione di entrambi i fatti, e siccome enunciarla implica per ciò solo una più vasta conoscenza di quel che il fenomeno sia; e d'altra parte ad essa appunto aspiriamo, sempre che ci sarà domandata la ragione dell'un fatto o dell'altro, diremo quella che ad entrambi è comune. Ma ciò non esclude che se ci proponessimo di non distogliere da quei due fatti la nostra attenzione, e ci risultasse non verificarsi senza fumo immediatamente contemporaneo detonazione di polvere e viceversa, noi assumeremmo l'un fatto a ragione dell'altro: lo scorgere una successione minima di questi due fatti farebbe del solo precedente una ragione.

Quanto al secondo caso è vero che spesso siamo tentati a considerare A ragione di *a* e non viceversa, perchè di rado pensiamo l'influenza di piccoli su grandi fenomeni, appunto per quel che più spesso dall'esperienza ci è detto. Ma se poi noi ci avvediamo che l'impedimento di *a* porterebbe senz'altro il cessare di A, quando abbiamo cioè quella piena connessione necessaria che prima mancava, non esitiamo a chiamare *a* ragione di A.

La successione poi di giorno e notte dev'essere considerata osservando che l'uno e l'altra risultano di due serie di momenti, e che i momenti dell'uno non stanno tutti nel rapporto stesso coi momenti dell'altra. Non ognuno del giorno è ragione del sopraggiungere della notte, perchè non basta si presenti, a che segua la notte. Ciò è vero soltanto dell'ultimo momento del giorno e dell'ultimo della notte, così da poter dire che la fine della notte è ragione — nessun termine c'è intermedio — dell'inizio del giorno, e dell'inizio della notte la fine del giorno. Ma questo non deve affermarsi del giorno come un tutto nè come un tutto della notte, perchè essi contengono, salvo quelli, tutti momenti dei quali tale affermazione è inesatta.

Quindi, riassumendo, in ogni connessione necessaria c'è almeno un termine di cui possiamo dire ch'è una ragione: uno solo, il precedente in una successione necessaria di due

termini; due in una coesistenza necessaria di due. Ma la nozione di ragione può ben applicarsi a più di un fatto nella successione, a più di due fatti nella coesistenza.

Anzitutto, nella successione psichica ininterotta, non certo saranno ragioni di un fatto due fatti contemporanei, ma il precedente della ragione immediata in quanto ragione di questa, sarà ragione mediata dello stato che consideriamo, e così alla loro volta i precedenti altrettali della ragione mediata, saranno altrettante ragioni mediate, strette da una connessione necessaria con essa.

Nella successione fisica poi, a differenza che in quella psichica, possono essere più d'una, abbiamo detto già spesso, non pure le ragioni mediate ma anche quelle immediate. Vedemmo ivi ragione, immediata bisognerà qui aggiungere, quella di cui basta l'unirsi a certe altre circostanze, perchè si verifichi la conseguenza. Ebbene, nella coesistenza più circostanze possono contemporaneamente concorrere, per rapporto a ciascuna delle quali può dirsi lo stesso, dell'aggiunta alle altre. Ognuna di esse sarà ragione immediata non solo, ma se di ognuna diremo ch'è *una* ragione, il complesso di esse diremo *la* ragione immediata del fatto: tutte connesse necessariamente, esse colla conseguenza.

Ma anche qui può adattarsi la nozione di ragione mediata, in quanto quella ragione immediata trovi in un'altra la sua: e possiamo anzi dire che la complessiva ragione immediata ha nella mediata la sua, anche se quest'ultima operò soltanto sopra una particolare. E per le ragioni mediate stesse vige tutto quel che dicemmo delle immediate, cosicchè possono essere più di una tanto le particolari quanto le complessive, in tal maniera graduandosi in una connessione temporale.

Più di due, d'altro canto, possono essere le ragioni nelle coesistenze necessarie, chè possono essere più i fatti coesistenti, dei quali la presenza dell'uno con sè rechi quella dell'altro. E qui, in cui l'una ragione non subentra ad altra che abbia cessato di esistere, ma soltanto esse sono

disposte nello spazio a distanze maggiori o minori; nè l'una esercita azione sull'altra, attraverso l'esistenza temporalmente intermedia d'un'altra ancora; nè v'ha un ordine irrevertibile, ma ognuno dei termini può successivamente considerarsi come ragione o come conseguenza; non pare qui che con eguale frutto possano usarsi le nozioni d'immediatezza e di mediatezza, più che nel senso di prossimità spaziale delle ragioni — meno significante qui, tanto più che sulla perfetta contemporaneità non influisce la distanza maggiore o minore. La mediatezza delle ragioni nella successione aveva un senso per l'essenza della connessione, in quanto indicava che un gruppo di ragioni doveva cessare e lasciar posto a certe conseguenze immediate perchè poi altre mediate si verificassero; diceva che se una ragione era separata per tempo intermedio, vale a dire per fatti intermedî, da una certa conseguenza, essa non poteva più considerarsi come immediata, perchè in quel tempo dovevano essere perdurate sue conseguenze, cause, esse immediate.

Questo, sin qui l'esperienza ci dice: un fatto ragione di altro non può da questo essere separato da un tempo che non sia riempito anche almeno da una sua conseguenza ragione dell'ultima. In tal senso, alla *successione necessaria* corrisponde una continuità temporale di fatti.

E così nella coesistenza due fatti immediatamente connessi sono quelli tra i quali non pensiamo uno spazio intermedio, che siano quindi distinti per certi caratteri, ma che l'uno incominci proprio dove l'altro finisce, senza soluzione di continuità spaziale. Ed ove questo non si ha, ove noi pensiamo intermedio uno spazio, pensiamo che nello spazio i due fatti siano connessi da una serie di altri l'uno ragione dell'altro, tanti quante le porzioni di spazio pensabili; o da un fatto come somma di quelli; di modo che li congiunga una continuità spaziale, lo spazio intermedio sia riempito tutto di fatti, l'uno ragione e conseguenza dell'altro.

Ed allora i fatti che noi pensiamo a contatto, senza

spazio intermedio, li diremo in connessione immediata, potremo anche dirli, l' uno immediata ragione dell' altro: gli altri in connessione mediata, ragioni mediate.

In ogni porzione dello spazio intermedio v'ha un fatto che ha almeno due connessioni immediate, così come in ognuna di tempo intermedio. Quindi lo spazio intermedio è tutto pieno di queste connessioni immediate, di cui un elemento ha connessione immediata con un altro, che non l'ha con l'altro ch'è in connessione immediata col primo: coppie di connessioni immediate di cui ciascun elemento lo è d' un' altra coppia. E ci sembra impossibile che senza tale continuità di serie possa aversi connessione necessaria tra elementi separati da tempo o da spazio. Ed anzi se insieme tempo e spazio li separano, noi li immaginiamo insieme ricongiunti da due continuità di connessioni. Perchè ciò?

L'esperienza ci fece trovar sempre connessioni necessarie nell'intermedio. Questo di connessione è un concetto che ricaviamo dalla serie dei dati nostri, ed i dati si presentano sempre così. Certo, vi sono dei casi, d'ipnotismo, ad esempio, in cui tra i due soggetti noi non sappiamo quel che necessariamente accada nello spazio intermedio. Ma così pochi sono esempî siffatti che in noi stessi notiamo riluttanza a credere che in virtù di tali fenomeni nessun mutamento si verifichi in quell'intervallo.

Merita d'essere avvertito che talvolta dichiariamo ragione d'una certa conseguenza l'assenza d'un fatto, ed insieme li stringiamo con vincoli di connessione necessaria, mentre abbiamo detto invece che questa si ha nel caso della presenza d'un fatto. È l'assenza che basta perchè un altro fatto accada. Diciamo così il non mangiare ragione di quel fatto che chiamiamo morte. Ma siamo effettivamente nel caso stesso. In luogo del fatto, mangiare, si è verificato un altro fatto, è impossibile che ad ogni istante del tempo, in ogni punto dello spazio, non sia presente un fatto cioè un dato. Ora, il dato in quel caso, pur sempre era un dato, ma un dato altro dal mangiare, questo anzi escludente, un

non mangiare: e lo possiamo determinare così anzichè coi caratteri con cui ce lo rappresentiamo.

É vero quindi di ogni momento, quanti ne continuò l'astensione dal cibo, l'essere stato ragione della morte di fame. Uno solo non ne sarebbe bastato, ed ognuno aggiungendosi agli altri è stato necessario per quel risultato, ma ognuno di quei momenti non è semplicemente l'assenza d'un fatto, è un fatto che possiamo indicare anche chiamandolo l'assenza d'un altro fatto. Presenza d'un fatto è quindi la ragione anche in tal caso, nè è pensabile una ragione che non sia un fatto. Un'assenza pura e semplice di fatti non sarebbe niente, nemmeno quindi una ragione. Ma assumerla a tale ci serve quando ragione è una serie di fatti diversi, e non avvicinati che da quel carattere comune di non essere un altro fatto.

In questa letale astensione dal cibo s'incontra dei varî momenti coll'effetto, una sorta di connessione necessaria che sarà più comodo considerare nella sua forma, diciamo così, positiva; esaminando cioè fatti qualificati alla maniera in cui ce li rappresentiamo e non già per quel che non sono.

Noi affermiamo così, dei varî bicchieri di vino successivamente bevuti, ch'essi sono le ragioni dell'ebbrezza d'un individuo. Ebbene, in questa successione non può riscontrarsi quel che nel caso delle ragioni mediate, cioè che la prima sia ragione delle successive e così di seguito. L'aver bevuto il primo bicchiere non è certo ragione d'aver bevuto il secondo. Ognuno di essi è sì immediata ragione di alcun che, ma non del successivo: è ragione cioè d'un certo grado di turbamento ch'esso, aggiungendosi agli altri, determina. E certo ognuno di questi gradi di turbamento è la ragione del seguente, per esso maggiore di quel che sarebbe senza, così che di ognuno può sì, questa volta ripetersi, ciò che dicemmo di ciascuna ragione mediata.

Ora, in realtà, è vero soltanto dell'ultimo bicchiere precedente l'ebbrezza, come dell'ultima astinenza dal cibo, che bastò ch'essi si aggiungessero alla serie degli altri perchè

si avesse quel risultato finale: gli altri sono necessari sí, ma non bastano: l'ultimo soltanto è quel che basta ed esso da tale punto di vista sarà la ragione. Io posso anche dire che, tutti insieme, i bicchieri bevuti sono una ragione, in quanto me li rappresento come un tutt'uno aggiungentesi alla vita precedente dell'individuo e sufficiente a produrre quella conseguenza. Posso anche considerare ognuno dei bicchieri, ad eccezione dell'ultimo, come ragione mediata, in quanto come immediata conseguenza di esso io consideri lo stato ch'esso creò, e che insieme col bicchiere successivo determina lo stato successivo dell'individuo. Non deve quindi porsi connessione necessaria tra i bicchieri bevuti, quantunque tutte successive ragioni del risultato e malgrado ciò non legate insieme, ma tra il bicchiere di cui si tratta e la serie seguente degli stati di coscienza: ognuno dei bicchieri ragione, in quanto di ognuno è vero che se non ci fosse stato non si sarebbe avuta la conseguenza, e perchè si avesse sarebbe bastato aggiungerlo: ma quantunque ragioni successive, non li avvince una connessione necessaria.

Questo deve porci in guardia dal pensare che successione di ragioni implichi connessione necessaria tra le ragioni — quella connessione ch'è più facile riconoscere assente tra ragioni contemporanee — essa che poteva bensì ritenersi da noi affermata per ciò che avevamo detto intorno alla successione delle ragioni.

La connessione necessaria.

(Continuazione).

Già vedemmo che nessun fatto si può pensare che non sia un elemento d'una connessione necessaria, conseguenza d'una certa ragione conseguenza alla sua volta, onde una serie indefinita di ragioni. Non siamo però costretti a pensare ch'esso sia ragione d'una serie indefinita di conseguenze. Consideriamo anzitutto il primo dei principî enunciati.

Dei fatti voluti, noi lo sappiamo, ciascuno è connesso al precedente sua ragione, appunto perchè voluto cioè implicante un precedente che tendeva a quel successivo; appunto perchè la serie dei fatti voluti, ove si pensasse interrotta, inplicherebbe l'intromissione d'un non io, ciò che noi dobbiamo escludere considerando una serie da fatti voluti, e se d'altro canto impensabile è un'interruzione non riempita da nulla, essa non può esserlo che da fatti voluti. Tutto questo noi esprimemmo dicendo che necessaria è la connessione dei fatti psichici perchè non se ne può pensare che una: ma una aggiungiamo, per le considerazioni suesposte se ne deve pensare.

Di più, di ogni interruzione non voluta noi pensiamo una ragione che, non essendo l'io, la volontà nostra, avrà da essere un non io. Così pensiamo, perchè così solo possiamo pensare una ragione, ma v'è proprio bisogno di pensarne una, sia antecedente allo stato attuale, sia persistente contemporanea, coesistente alla volontà nostra? Abbiamo visto che pensiamo lo spazio e possiamo in esso coerentemente disporre i fatti, con passeggera restrizione per quelli onde sorge la nozione del tempo che ristabilisce la coerenza mancata. Pensiamo lo spazio perchè immaginiamo

una ragione dei fatti non voluti, ed allora la questione che ci proponiamo adesso ha significato anche per lo spazio, ed è: ***non potremmo pensare il fatto non voluto, senza una ragione,*** non implicante altra esistenza che la propria?

Certo, in quanto noi pensiamo, ed è possibile, soltanto quel fatto, la nostra attenzione non si posa sulla ragione, è come se questa non esistesse per noi; dobbiamo quindi con maggiore proprietà presentarci il problema. Per fare quell'esperimento mentale bisogna compiere una ricerca di connessioni da cui quel fatto sia avvinto e che raggiunga un esito negativo: così che il fatto possa dirsi non soltanto, pensabile come senza ragione; questo in fondo è di tutti i fatti — ma anche ch'esso *sia* senza ragione, ch'esso si realizzi senza nessuna connessione necessaria: occorre, per usare una figura ch'esprime abbastanza bene la cosa, che noi non posiamo soltanto sul fatto l'attenzione, ma che la moviamo all'intorno.

A risolvere il problema, bisogna ricordare che non c'è fatto di cui noi riusciamo a negare senza errore un collocamento qualunque nello spazio e nel tempo: ch'è quanto dire, non possiamo negare senza errore le connessioni necessarie di fatti non voluti, quelle onde sorge la nozione di spazio. Ma questo, si dirà, implica sì che alcune connessioni necessarie siano da noi affermate, quelle che bastano a far sorgere siffatta nozione, non proprio che noi dichiariamo ogni fatto ad altri avvinto così. Il ragionamento, però non regge.

Il fatto di cui si tratta sia un fatto non voluto. Ebbene, deve allora osservarsi che la nozione di spazio nacque assunta una ragione dei non voluti, e non sappiamo perchè si dovrebbe di questo non voluto escludere quella ragione che si ritenne necessario ammettere per altri: pensare che un fatto simile potesse essere senza ragione — poichè quel che di esso è vero dovrebbe esserlo per ogni fatto non voluto, e sarebbe quindi esclusa ogni nozione di spazio — sarebbe come pensare che lo spazio potesse per noi non esi-

stere. *Vero è quindi il collocamento di ogni fatto in una connessione necessaria, come vero è il collocamento di esso nello spazio.*

Ed allora il collocamento nella connessione necessaria deve guardarsi come generatore degli altri collocamenti, come primario. Compiuto sui fatti non voluti esso ci dà lo spazio, come la contradittorietà dei collocamenti nel medesimo spazio ci suggerisce la nozione del tempo: tale esso è così, che di nessun dato lo possiamo negare.

Deve quindi rifiutarsi da noi la nozione del *caso,* del fatto cioè che sia sciolto da ogni connessione necessaria e dobbiamo aver fede che di ogni fatto che non ci presenti connessione necessaria con altro, pure questa vi sia. Solo apparentemente esso può sembrare un caso; anch'esso possiede in realtà la sua necessaria connessione: falsa apparenza quella, perchè non è coerente colla nostra nozione di spazio. Se verità vuol dire coerenza è quindi vero il principio che di ogni fatto c'è una ragione, e falso il principio contrario.

Dare determinazioni ulteriori di questa ragione, della connessione necessaria in cui ogni fatto si trova, è quel che noi chiamiamo spiegare. *Spiegare un fatto è pensarne le connessioni necessarie.* Tutto questo per dimostrare che non può esser vero il principio che un fatto di coscienza non voluto — esso appunto quì ci occupava — possa avverarsi senza una ragione.

Certo, bisogna riflettere che anch'essa ragione è pur sempre per noi un'esperienza non voluta, una rappresentazione nostra di cui non siamo padroni e delle altre ragioni va detto lo stesso: un pensiero nostro. Ma come? pare che quì ci avvolgiamo in una contraddizione invincibile che forse meglio si scorgerà in un esempio. Io vedo una stella, di questo fatto dichiaro ragione la presenza della stella in un certo punto del tempo e dello spazio: non la stella, soltanto, si noti, che se fosse altrove non sarebbe ragione del fatto, ma la stella come presente adesso, là, diciamo la sua presenza.

Ma la presenza della stella adesso là equivale alla mia visione della stella, ch'è quanto dire che il fatto è la propria ragione, la visione della stella ragione di sè stessa; nè ciò va meglio, pare, se io assumo a ragione della mia visione della stella, la connessione necessaria della stella colle altre che la fa essere presente là: cioè la rappresentazione di tale connessione. Ma come una rappresentazione seguente può essere ragione d'un'altra precedente? Dove va a finire la nostra definizione di ragione come di quel che basta a che la conseguenza accada?

Tale la difficoltà, vediamo se da qualche altra parte possa trovarsi una via di uscita. Riflettiamo sul cammino per cui noi giungiamo a conoscenza d'una ragione.

Il caso più semplice è quello della coesistenza. Ho due rappresentazioni insieme: l'esperienza mi dice che basta che abbia l'una, salvo gli ostacoli già accennati, perchè abbia anche l'altra: assumo allora l'una a ragione dell'altra. Nel caso della successione posso procedere in due sensi, il diretto e l'inverso, salvo quando si tratta di trovare la ragione d'un fatto psichico non voluto chè allora la via battuta è sempre la seconda — cioè la rappresentazione di quella ch'è poi riconosciuta ragione per la sua, salvo ostacoli, regolare precedenza è avuta prima e la rappresentazione della conseguenza è avuta dopo; oppure viceversa, dopo avere avuta la rappresentazione della conseguenza cerchiamo di ottenere la rappresentazione della ragione e, convinti dall'esperienza appunto, che, salvo ostacoli, sarebbe preceduta, precederebbe sempre per noi, che basterebbe che precedesse, l'assumiamo a ragione.

Ma a noi ciò non basta punto. Di questa rappresentazione della ragione assumiamo una ragione a noi *esteriore,* perchè pensiamo nello spazio; una ragione, cioè una rappresentazione della ragione, e siamo nell'imbarazzo di prima. Pensare esteriore a noi un nostro pensiero, un fatto ch'è in noi. E la ragione dei fatti non voluti resta sempre un distinto dall'io, benchè pensiero dell'io: un pensato come non pensiero dell'io.

Ciò pare falso perchè non pare coerente, e noi in questa serie di riflessioni null'altro ci proponiamo che di recare coerenza nella cognizione nostra, di superare le contraddizioni. La nozione dello spazio, fuori di cui nessuno dei dati riusciamo a pensare come esistente, ci ha condotti ad un risultato impensabile. Avvolti dallo spazio e pure lo spazio è in noi, è un nostro pensiero, onde fummo indotti ad affermare che non possiamo rappresentarci l'io come una porzione di spazio, malgrado che l'io si senta limitato dallo spazio di cui la contraddizione si risolve, quella d'essere a un tempo fuori e dentro, col non potere appunto applicare all'io che non è spazio le determinazioni dei rapporti spaziali. Abbiamo, però sempre, come se la contraddizione permanesse, un risultato impensabile.

É questo, possiamo dire, uno spiraglio di luce confusa che ci lascia intravvedere la natura delle cose. E la visione resterà coerente attraverso ogni altra ricerca. È che le nostre successive esperienze altro essenzialmente non sono che elementi d'un'unica idea, che li pensa e così pensa sè stessa. Disintegrati cioè li pensa, l'uno dall'altro nello spazio, come se ognuno avesse una ragione fuori di sè. Elementi noi siamo così, disintegrati da ciò che pure è omogeneo con noi.

E per questo siamo certi che lo spazio non può pensarsi se non come un nostro pensiero, con noi ne sentiamo l'omogeneità, e pure a un tempo non possiamo pensarlo che come distinto da noi. Lo spazio e la ragione dei fatti non voluti sono ad un tempo un nostro pensiero ed un fuori di noi; ci appariscono fuori delle serie dei nostri fatti di coscienza finchè non li consideriamo come nostri pensieri, chè allora cessa la nozione di dentro e di fuori: sono fatti a fianco degli altri, nemmeno possiamo dire fatti dell'io, perchè non c'è distinzione tra io e non io, esperienze tra esperienze.

E questa sembra veduta coerente, che l'altra sorga si deve ad una necessità o insita nelle stesse esperienze.

La distinzione tra io e non io sorge ammettendo a noi esteriore una ragione dei fatti non voluti; da un bisogno dello spirito nostro, abbiamo detto, quel di rappresentarci i fatti nello spazio, ed è un bisogno a cui, nemmeno fatta quel-l'ipotesi d'indistinzione tra io e non io, ci possiamo sottrarre perchè *tutte quelle esperienze contengono determinazioni spaziali, ciascuna implicante una distinzione tra io e non io, come suo senso.* Per quanto quindi cerchiamo di sottrarci alla necessità di riconoscere una connessione necessaria dei fatti non voluti con ragioni a noi esteriori, non ci riuscirà, e noi resteremo inesorabilmente costretti alla concezione di qualche cosa che, pur pensata da noi, è più che un nostro pensiero. O meglio, È UN PENSIERO COME NOI, MA NON NOI, dovremo dire riflettendo a quel che è la coscienza assoluta.

Conforme a quel che abbiamo inteso per spiegazione, possiamo affermare di aver trovato nella natura dei dati la spiegazione della connessione necessaria in cui i dati stessi sono da noi raggruppati. E bisogna aggiungere adesso che noi non stabiliamo soltanto, come del resto si è visto, connessioni necessarie dell'esperienza non voluta con una ragione, bensì anche di questa, a sua volta, con altre. La presenza della stella in quel punto, ragione della mia rappresentazione della stella, è connessa colla posizione delle altre stelle, lo sparo del fucile col moto del dito del cacciatore: noi riteniamo insomma che ognuno dei fatti esteriori abbia una ragione, sia essa un altro fatto esteriore, sia un fatto psichico nostro. Ed il problema è allora se noi possiamo pensare un fatto esteriore che, oltre la necessaria connessione colla rappresentazione nostra, non ne abbia alcun'altra, e possa essere senza ragione, e tranne quella rappresentazione sia privo di ogni altra conseguenza.

Anzitutto se possa essere senza ragione. Noi in realtà non ne sappiamo alcuno, perchè se di un fatto non vediamo

subito la ragione, pure fiduciosi la cerchiamo credendo che debba esserci: ma si tratta qui soltanto dell'attesa con cui prevediamo i fatti che l'esperienza ci attesta probabili?

Se allora e non prima, accadde quel fatto, noi osserviamo a questo proposito, vuol dire che lo spazio da quello occupato, prima lo era da un fatto incompatibile, salvo nel tempo, con quello. V'era lo spazio, un fatto doveva esservi, altrimenti non si potrebbe parlare di spazio: del fatto non sappiamo dire che questo. L'accadere di ogni fatto, il suo incominciare, ha così la propria ragione nel cessare, se basta all'accadere, d'un fatto incompatibile precedente; il giorno nel finire della notte.

Ma anche questo cessare doveva avere la sua ragione, esso che accadde allora e non prima. Però la ragione è qui piuttosto in una coesistenza necessaria colla conseguenza che in una successione e noi sappiamo, sin da ora occorre avvertirlo, che mentre le coesistenze necessarie sono limitate di numero, non è lo stesso per le successioni necessarie. Possiamo pensare benissimo una coesistenza necessaria che si esaurisca nel rapporto tra l'oggetto percepito e la percezione, e non sia dell'oggetto con qualche altro coesistente, mentre non possiamo dir questo di nessuna successione necessaria, ed immaginare che dell'oggetto non vi sia una precedente ragione. L'incominciare e il cessare di cui noi qui trattiamo — siamo sempre lì — devono avere una ragione: perchè? Se prima quel fatto non c'era, vuol dire, noi pensiamo, che, o la sua ragione non c'era o essa aveva un ostacolo: ma perchè noi pensiamo così e non che il fatto sorga ad un istante dal nulla, e che il fatto precedente cessi al punto stesso per nulla?

Certo, questo non è, in realtà, un impensabile. Ci rappresentiamo spesso atti di altri uomini, compiuti follemente senza alcuna ragione. Una ragione l'avranno ma non tale come il tempo e lo spazio, come la connessione necessaria affermante innanzi alla percezione l'esistenza del non io, tale cioè che noi non possiamo col pensiero annullarla. Sap-

piamo in noi stessi, del resto, di fatti di coscienza che sorgono, ci pare almeno ma qui ci basta questo, senza alcuna ragione. È lo scienziato piuttosto che ha quella fede e non l'uomo volgare, essa non deriva quindi da una necessità di pensiero. Perchè lo scienziato sa dall'esperienza passata che di quasi tutti i fatti potè trovare una connessione necessaria, ed attende sempre di trovarla ancora, per ogni fatto nuovo che incontri. L'ordinamento necessario di tutti i dati è quindi, non una verità di cui non sia pensabile la contraddizione, ma un'affermazione molto probabile che procede dal complesso dei fatti a noi noti. Piuttosto, se ci fossero noti fatti senza una ragione, attribuiremmo alla loro sostanza caratteri analoghi a quelli dello spirito nostro, parleremmo d'un'attività che dall'intimo di essa proceda ed altrove non abbia un perchè.

Resta fermo bensì che di questa necessaria connessione tra i fatti esterni, a differenza degli ordinamenti suaccennati, non ci apparisce l'esistenza come una verità irrettificabile. Potremmo pensare altresì che la volontà nostra non avesse presa sui fatti del nostro corpo, non riuscisse a produrre alcuno di essi: non siamo certi che questo non possa accadere, per quanto sia pochissimo probabile. Certamente, supposto questo, noi potremmo continuare ancora ad immaginare il mondo, come non potremmo se cadesse alcuno di quegli altri principî; ad immaginarlo anche se, non solo le connessioni dei fatti del mondo esterno non si rivelassero necessarie, se nessuna di esse si presentasse più regolarmente, ma se vi fossero fatti che accadessero per nulla.

Certo, e lo vedremo meglio, impensabile ci sembra una ragione che non riesca più a produrre un certo fatto, quando pur nulla sia cambiato; ma è possibile, ci domandiamo, l'avverarsi della condizione suddetta, una ripetizione che non sia diversa per spazio o per tempo? Quanto poi all'altra ipotesi foggiata, di fatti che non abbiano altra conseguenza apparente che la nostra rappresentazione, si verifica essa così frequentemente, che non abbiamo nessuna difficoltà a pensarla possibile.

Noi possiamo quindi, riassumendo, affermare che verità irrettificabili sono delle varie connessioni necessarie, quelle dei fatti voluti tra loro, dei non voluti colle ragioni esteriori. Potremmo dirli *principî a priori,* perchè senza di essi non potremmo pensare nulla: sono implicati da ogni nostro pensiero. Esprimono gli altri probabilità, abitudini più o meno assunte dal nostro pensiero, sia che dicano di connessioni necessarie dei fatti esterni tra loro, sia che del corpo collo spirito nostro.

Principî veri, in quanto coerentemente concordano colla massa complessiva delle nostre esperienze, onde nei limiti di queste possiamo dichiararli universali, sino al momento che non sembra potersi dichiarare impossibile — perchè non sopprimerebbe il pensiero, sì da non essere conosciuto, sì da non avere senso — in cui fatti nuovi s'incontrino che contraddicano l'affermazione dell'universalità: fatti che incomincino e cessino senza una ragione, non sciolti bensì da ogni connessione necessaria in quanto posseggano quella collo spirito nostro, che li fa conosciuti.

Le leggi del nostro conoscere affermano quindi nel momento attuale di queste nostre cognizioni la verità d'una concezione dell'universo come necessario nei suoi avvenimenti, non ne stabiliscono la verità assoluta. Ognuno dei fatti dello spirito ha, sì, una ragione ma non possiamo dire lo stesso di quelli che accadono fuori di noi. Possiamo anche dire il primo, essenziale alla conoscenza, un principio *a priori, a posteriori* l'altro come derivante dalla serie delle nostre esperienze.

*

Ma non in questi casi soltanto, noi usiamo il termine ragione, ve n'ha un altro importante per cui occorre guardare se ad identità di termine corrisponda identità di nozione.

Già parlammo di un uso che conforme ai principî sue-

sposti può aversi del concetto di ragione nel campo dei procedimenti logici. Il passare del nostro pensiero aspirante ad una certa conoscenza dall'una all'altra tappa, trova la ragione sua nella tendenza che lo stato precedente ha in sè, a procedere innanzi. Mi decido a fare e poi faccio un giudizio ulteriore, in quanto feci già il precedente. Ma oltre questo assumere la volontà di fare un giudizio a ragione del suo compimento, e questo a sua volta della volontà di farne uno nuovo, c'è anche un altro uso del termine ragione.

Nel primo senso io dico AB = BC, perchè prima dissi BC = CD; perchè constatata questa uguaglianza fu tempo che passassi a constatare la seconda, se volevo, come in realtà volevo, procedere innanzi verso un risultato soddisfacente. Nel secondo senso io non dico più AB = BC perchè BC = CD, io non voglio cercare più la ragione del compimento del giudizio, ma quella dell'uguaglianza, e la trovo nel giudizio, forse anche successivo, che 2AB = 2BC. E dico anche, in connessione necessaria i due giudizi, ed anche che possiamo indifferentemente assumere l'uno a ragione dell'altro.

Questa invertibilità ci fa presentire appunto che ci troviamo nel campo della coesistenza necessaria. Mentre invero nel primo caso, consideravamo una serie di fatti accaduti, ed in quanto puramente accaduti nello spirito nostro, ragione l'uno dell'altro, indaghiamo ora rapporti tra rappresentazioni nostre assunte a segni di oggetti corrispondenti nel mondo esteriore. Nel primo caso non era possibile che parlare di successione: ora trasferiti nel dominio dello spazio può anche darsi che si tratti di coesistenza. E di questa appunto si tratta.

Ove si rechi una modificazione alla retta AB sì che non sia più uguale alla BC, non sarà più vera l'altra uguaglianza, ed anche basterà modificarla così. Parimenti, se 2AB non sarà più uguale a 2BC, la prima uguaglianza si trasformerà in una disuguaglianza. Coesiste con AB il suo doppio, ed ove da sè resti o noi manteniamo questo

rapporto di doppiezza, una modificazione dell'uno sarà ragione d'una modificazione dell'altro: lo stesso accadrà per BC; ed è quanto dire che basterà che cessi la prima uguaglianza perchè noi non percepiamo più la seconda: o anche, compiuto un giudizio di disuguaglianza tra i primi termini, tra i secondi non ne compiremo più uno di uguaglianza, e potrà anche accadere viceversa. È convertita così la coesistenza necessaria in una necessaria successione, in quanto della connessione esteriore troviamo una corrispondenza in una connessione interna, svolgentesi quindi nel tempo.

È come se supponiamo che perfettamente nell'istante medesimo accadano lampo e tuono, fenomeni indissolubili, ragione l'uno dell'altro, mentre noi percepiamo prima il lampo e poi il tuono. In realtà le percezioni si succedono, ma per ciò ch'esse esprimono una coesistenza necessaria, il rapporto di ragione tra i termini può sempre invertirsi, a differenza che nelle altre successioni necessarie.

Troviamo similmente una connessione necessaria tra il fatto ch'io sono mortale e la sua ragione, che tutti gli uomini sono mortali. Ivi non si può invertire il rapporto, nè dire che tutti gli uomini sono mortali perchè io lo sono: non siamo quindi nel caso di una coesistenza, e solo si vuole significare che basta aver compiuto il giudizio universale suddetto e possedere la volontà di stabilire se io sono mortale o no, perchè si compia il giudizio particolare: siamo nei termini d'una successione psichica necessaria che può interpretarsi anche come esprimente, non nella serie dei giudizî ma in ciascuno di essi, una successione necessaria esteriore. L'universale significa che bastò esser nati uomini perchè si avesse a morire, afferma l'umanità come ragione della morte e con quella necessità che un giudizio universale esprime. Basta, dice il particolare, ch'io sia uomo perchè abbia a morire, altra successione necessaria: successione quest'altra che non *è* necessaria perchè è stata riconosciuta la prima; potrebbe esser vero anche solo di me, perchè me, che appunto, indipendentemente dalla prima, perchè nato

uomo avessi a morire; ma che *apparisce* come necessaria. L'umanità è assunta come ragione, appunto perchè fu formulato il primo giudizio. Il ragionamento ivi afferma la necessità d'una successione psichica.

Salvo che esprima una coesistenza o una successione necessaria, di cui prendiamo conoscenza con essa, una serie di giudizî non è tenuta insieme che dalla connessione necessaria del compimento dei varî giudizî. Nè deve trarci in errore che, come nell'ultimo esempio, i singoli giudizî esprimano una coesistenza o una successione, perchè una di queste può stringere ad unità necessaria tutta una serie di giudizî solo nel caso ch'essa sia una attraverso tutta la serie. In tal caso soltanto, il giudizio che fa necessario il compimento d'un altro — accada prima o anche, nel caso eccezionale particolare, dopo il secondo — è assunto a ragione dell'altro ch'esso fa necessario, ripetiamo, ove si abbia la speciale volontà, intenzione conoscitiva.

Questi i due fattori in cui troviamo la ragione del compimento d'un giudizio — *il fattore teoretico,* cioè il giudizio precedente; *il fattore pratico,* la volontà. Senza il secondo nessun uomo giudica, senza il primo nessun uomo ragionevole. Giudica questo in virtù di entrambi i fattori: dei suoi giudizî, la ragione è in entrambi.

Rivolgendo a tal punto uno sguardo retrospettivo alle indagini nostre sulla connessione necessaria, cerchiamo di raccoglierne le linee più interessanti per la concezione della complessiva esperienza.

Ogni esperienza attuale ci si presenta in necessaria connessione con uno stato precedente nostro nel caso dell'esperienza voluta, con una ragione coesistente fuori di noi, nel caso della non voluta. Coesistente, certo dopo l'esplosione noi abbiamo l'impressione della detonazione, ma con tale impressione coesiste l'ultimo fatto materiale che ne è

ragione immediata, che immediatamente operò sul nostro sistema nervoso: coesistente, se no saremmo capaci di far cessare quell'esperienza, finchè quell'esperienza perdura.

Di ogni fatto non voluto diciamo così che ha da esserci una ragione coesistente, che può avere, ebbe sempre ma sin quì non sappiamo perchè, una precedente ragione. È questo, per quel che abbiamo detto sin quì almeno, un principio *a posteriori* soltanto.

Nell'esperienza assoluta tutte le altre sono presenti al posto loro nello spazio e nel tempo, a quel posto e non in un altro: l'ordine loro non può esser diverso, ordine necessario come quello, che nemmeno può esser diverso, dei nostri stati di coscienza, le nostre esperienze, quali si presentano in ciascuna connessione immediata. V'ha quindi una necessaria connessione di tutte le esperienze, un loro ordine vero.

La necessità ch'è essenza dell'esperienza assoluta ne recò la disintegrazione: si contempla l'Idea in porzioni sue disposte, ciascuna al suo posto, nello spazio e nel tempo, necessariamente. Essa che non ha precedenti nè coesistenti non ha alcuna connessione necessaria, ma può dirsi lo stesso di ciascuna di quelle porzioni? Ognuna di esse sta in una data estensione di spazio, perchè quella e non maggiore o minore è la serie delle circostanti estensioni di spazio, ed in una certa durata perchè quella è la serie delle durate. Inserzione nel tempo e nello spazio è inserzione in mezzo ad altri fatti, determinata intieramente — e fuori che come rapporto non ha senso il collocamento nello spazio e nel tempo — solo dalla conoscenza di tutto lo spazio e di tutto il tempo, in rapporto coll'ampiezza delle serie temporali e spaziali.

Di ogni fatto, il perchè del suo posto è nella serie dei posti occupati. L'*hic et nunc* del suo esistere ha tale ragione e non altra, nè un suo esistere avrebbe senso se non *hic et nunc*. Le serie dei posti temporali e spaziali occupati all'intorno furono la ragione dell'accadere suo, del suo come

di qualunque altro: ma se accadde esso e non altro, è ch'esso ebbe in tali serie la propria ragione, ne quel suo accadere può pensarsi senza di esse. Se così la presenza degli altri fatti determina la presenza di quello, ch'è per essi tale e non altra, ognuno dei fatti nella sua *haecceitas* ha dal punto di vista dell'Assoluto la propria ragione nella presenza di tutti gli altri fatti: è per gli altri quello che è.

Noi abbiamo perciò una coscienza oscura di questo punto di vista, quando tutti i fatti riteniamo connessi, ed obbedendo ad un nostro profondo impulso cerchiamo la ragione di ogni fatto. Salvo che la vera ragione non sta in un fatto più che in un altro: ma in tutti i fatti; con essi tutti la connessione. Col fatto, è vero, noi stringiamo spesso in più intima unità, non proprio il precedente nella porzione stessa di spazio, sì in un'altra. Tra tutti i fatti a prescindere dall'identità del collocamento spaziale, ne scegliamo uno e l'assumiamo a ragione, e per questa ragione procediamo lo stesso.

L'esperienza ci dice che per tal via, piuttosto che sostando al precedente spaziale, possiamo determinare come ragione un fatto, a preferenza di quello. Ma rispetto alla Verità, alla coscienza assoluta, quale significato può avere questa scelta tra i fatti che tutti insieme sono una ragione? Vede anch'essa i fatti oltrechè determinati da tutti quelli che sono, più precisamente da alcuni, con questi in relazione più stretta?

Parrebbe di sì. Vedendo a un tempo tutti i fatti, essa può scorgere tra questi anche tutte le regolarità del presentarsi e del cessare in rapporto con altri presentarsi e cessare. Essa che le vedrà tutte potrà conoscere la regolarità vera per ciò che si presenti sempre, nè gliene sfuggirà alcuna dissimulata. Certo però che non si avrà mai una regolarità perfetta, in quanto non s'incontreranno mai perfettamente uguali due coppie di fatti, ma basta perchè la regolarità sia scoperta che i fatti si accolgano in unità concettuale, quella che risulti non da identità perfette ma

essenziali, con riguardo cioè a quel che, dati i fini del conoscere nostro, è l'essenza.

Ma questo ch'è il punto di vista nostro, di noi che in rapporto con certi fini appunto stabiliamo delle regolarità essenziali, può essere anche quello dell'Assoluto che non ha fini? Vero è che la nostra astrazione di certi caratteri dagli altri che turberebbero la relazione che ci sta a cuore, dipende soltanto da necessità derivanti dalla limitazione dello spirito nostro che deve concentrarsi sovr'essi perchè la sua attenzione non venga distolta. Ma ciò non toglie che quei caratteri essenziali siano nei fatti, e che non siano creati da noi. È così che attraverso i varî fatti, ragioni, esistono identità e ne esistono tra le conseguenze: identità che noi isoliamo sì ma che troviamo. Ed appunto quel che è propriamente identico tra le ragioni assumiamo come vera ragione di quel che è propriamente identico tra le conseguenze, ed è vera conseguenza.

Quando noi affermiamo che lo strofinio d'un fiammifero è ragione della sua accensione, dei varî casi che sappiamo, isoliamo gli elementi identici, strofinio ed accensione.

*

Bisogna, qui giunti, guardare più addentro nel rapporto tra ragione e conseguenza.

Ragione dell'accensione abbiamo detto lo strofinio, ma in realtà non basta uno strofinio qualunque, occorre quello strofinio durato un certo tempo, attraverso i momenti, le situazioni, *a, b, c* senza ostacoli — d'un fiammifero non inumidito, poniamo: non è più se no il fiammifero che abbiamo in mente, non è più *c* almeno. Non bastò dunque *a,* nè *b,* bastò, aggiungendosi agli altri il momento *c,* a produrre l'accensione *d.* E l'ultimo momento *c* si confonde temporalmente e spazialmente con *d,* ed ogni volta, caeteris paribus, che si presenta *c* si presenta *d.*

Essi si distinguono alla maniera che, occupando lo spazio e il tempo stessi, si distinguono d'un oggetto, forma e colore. In realtà però come abbiamo lì un unico oggetto, una rappresentazione complessiva che poi decomponiamo, così in realtà è un unico fatto *c d*, strofinio-accensione, in cui per ciò solo vediamo una successione che la serie di cui *c* è un elemento è incominciata, a differenza di *d*, prima del fatto complessivo *c d*.

Assumere *c* a ragione implica così, anzitutto, una scissione in due fatti del fatto spazialmente e temporalmente unico: *c* non si presenta da solo come *a* e *b*, perchè è tutt'uno con *d*, così come l'ultimo istante di fame, causa di morte, è con questa tutt'uno. Il raffronto colla serie precedente ci conduce in entrambi i casi ad isolare nel fatto complessivo finale l'elemento identico ad essa, e ad assumerlo come ragione di quel che ne resta, quantunque ivi compenetrati insieme. Dire quindi che sempre si verifica al mondo la regolare connessione *c d*, è quanto dire che si verifica talvolta il fatto *c d* complessivo.

La necessità di cui rivestiamo la connessione solo implica che il fatto *c* non si presenta senza *d;* esso non è che un indissolubilmente congiunto con *d:* non possiamo pensare il fatto *c* che qual'è, altrimenti non sarebbe più il fatto *c:* che *c* non sia connesso a *d* è inammissibile, perchè non abbiamo mai visto un *c* che non fosse al tempo stesso un *c d*. Non possiamo quindi dichiarare l'esistenza di un *c* separata da quella di *d*. E se talvolta ci sembra, fisso pur nella mente nostra il complesso *c d*, di non ritrovare questa connessione, o vuol dire che l'apparente *c* non è tale in realtà, o che la connessione non è necessaria: non lo è se, senza *d*, abbiamo potuto rilevare *c*.

Connessione necessaria immediata è quindi unità di due fatti, e di certi fatti. Orbene, come va ch'essa sia unità di certi fatti e non di altri? Significa che un fatto complessivo è tale e non altro; e come troviamo fatti diversi gli uni dagli altri, non dovrà meravigliarci nemmeno se talvolta

incontriamo un fatto di tal genere, e come troviamo ripetersi i più diversi fatti così di fatti *c d* non ce n'è uno solo.

Ma diciamo anche che ogni fatto ha una ragione: vale a dire, *ogni fatto è tutt'uno con un altro,* con cui costituisce un complesso ch'è tutto un fatto e che più o meno agevolmente disgiungiamo; con un altro ch'è tutt'uno a sua volta con un altro ancora e così di seguito.

Consci di questo, l'intiero universo ci apparirà come tutto un fatto. Eppure nella serie *a b c* in cui *a* è ragione di *b* e *b* di *c,* noi pensiamo come tutt'uno *b* e *c* ed anche *a* e *b*, ma non il complesso *a b c*, tant'è vero che tra *a* e *c* poniamo, ad esempio, una differenza di tempo, forse di spazio. E allora? Come va che se tale differenza non è tra *a* e *b* nè tra *b* e *c,* può sorgere tra *a* e *c*?

È che tempo e spazio sono ugualmente soggetti al principio degl'indiscernibili: onde non cogliamo durata e distanza tra due elementi contigui d'una serie, bensì tra elementi più lontani, e la serie ci apparisce tutta come un continuo. E perchè di tempo e di spazio non possiamo parlare che come di conoscenze, dovremo senz'altro assumere questa proprietà come loro. Attraverso una serie di elementi tutti identici, coppia a coppia, per collocamento temporale e spaziale, le differenze di collocamento sorgono tra i termini più discosti della serie. *Gli elementi contigui di una connessione necessaria costituiscono quindi, per identità temporale e spaziale, tutto un fatto.*

Abbiamo visto una differenza spaziale originaria tra io e non io, ed una temporale originaria tra fatti spazialmente incoerenti. Incominciamo dal fare attenzione alla prima, perchè l'altra sorge da questa. In realtà non si applica alla prima il principio degl'indiscernibili. Non c'è un punto in cui, io e non io si confondano, perchè essi non sono due porzioni contigue di spazio, ma l'uno non è spazio, e l'altro sì.

La seconda nasce in quanto tra collocamenti contradizione vi sia, una discernibile conviene aggiungere: ma come

pensarne una che fosse indiscernibile? Tempo e spazio hanno così origine in quanto ad essi nell'origine loro non si applica il detto principio, ma quando saranno sorti e li avremo riempiti di fatti, la percezione nostra sarà ad esso soggetta. Ma se nel tempo e nello spazio pare che attenga alla percezione dei fatti, qui pare invece alla loro natura: si tratta di successione e coesistenza, non immediate soltanto ma anche necessarie.

Mentre possiamo immaginare che un uomo dotato di eccezionale potere visivo o di una percezione eccezionale del tempo riesca a distinguere (non mai però sino a separare ogni elemento ultimo della serie l'uno dall'altro, chè allora cadrebbe per lui il continuo temporale o spaziale) fatti che noi non percepiamo temporalmente e spazialmente distinti, ma che pure possiamo pensare distinti: analizzare nei varî posti occupati il cerchio di fuoco, in ogni sua parte simultaneo, percorso dall'oggetto incandescente, qui è impensabile un'analisi siffatta, una distinzione netta dei due fatti, strofinio ed accensione. Con mezzi più validi dei sensi nostri possiamo recare una distinzione nei continui temporali e spaziali salvo che se necessarî; continui che ad un tempo noi pensiamo come un tutt'uno e un distinto.

Ci troviamo qui innanzi al medesimo fatto che quando si trattava della connessione dell'avvenimento psichico non voluto. Abbiamo qui come lì due termini che sono tutt'uno — una rappresentazione entrambi — ed in cui siamo pure costretti a pensare una differenza ambigua. Costretti, come ci troviamo costretti a pensare il mondo, non a guisa di un fatto, ma di una serie di fatti. Noi pensiamo nello spazio e nel tempo, e se anche non possiamo pensare nessun fatto distinto da ogni altro, sì con un fatto un altro sempre, possiamo pur posare l'attenzione su una parte del fatto a preferenza che sopra un'altra, e ci soccorre la memoria che in un medesimo fatto ci permette di astrarre dalla differenza la somiglianza con fatti noti. Dagl'ignoti noi separiamo gli aspetti noti, certi caratteri; li separiamo più o meno ma imperfettamente sempre.

Ogni nostra rappresentazione di un fatto, lo è di elementi appercepiti di esso, con altri congiunti, sfumanti all'intorno come un alone; perchè di rappresentazione noi abbiamo possibilità limitate. Ma la fede che ci guida, fede nella connessione necessaria, è coscienza di quel ch'essa è, di quel che i fatti sono; coscienza che tutti i fatti in realtà sono uno che noi, solo per la limitazione del nostro potere, vediamo come una connessione di fatti diversi. In fondo al reale c'è un'unità che ne è la verità, e perciò un presentimento confuso di quel che la verità suprema è, ci fa ricercare l'essenza comune di tutti i fatti. Cercare le connessioni necessarie tra i fatti è cercare quel che in essi è identico, quel che dall'uno all'altro di essi, spesso diciamo che passa nelle successioni: *passa, noi pensiamo nel tempo, è, dovremmo dire.*

E poichè tutti i fatti non sono che esperienze, elementi d'una suprema, poichè l'esperienza suprema tutti i fatti vede nel tempo e nello spazio, ma essi non come altro da lei, come un unico fatto cioè; cerchiamo, mirando all'essenza delle cose, di considerarle come lo sono da lei.

Dire che l'Assoluto sè stesso vede nello spazio e nel tempo, significa ch'esso vede i fatti temporali e spaziali come unità, cioè nessuno come da esso diverso e tutti tra loro identici. In ciò ch'esso vede sè stesso è implicito ch'esso tutti i fatti veda in connessione necessaria.

Allora possiamo anche intendere come sia legittimo dire che nel sillogismo le premesse sono le ragioni della conclusione. Se pur con un alone di altri fatti, le premesse non contenessero la conclusione in sè, ove non fosse vero cioè, che Tizio, uomo, fosse mortale, non sarebbe vero nemmeno che tutti gli uomini lo fossero. Esse formano un tutto indissolubile. Il linguaggio comune esprime qui, ancora una volta, affinità vagamente intuite che noi colla riflessione filosofica confermando, non possiamo che chiarire.

La connessione necessaria.

(Continuazione. Causa ed attività)

Da questo concetto nostro della ragione un altro punto è illustrato, quel che si riferisce all'attività ed alla causa.

Abbiamo già visto nella serie dei fatti voluti l'inseparabilità tra l'atto di volere e il fatto voluto. Abbiamo trovato poi l'identità stessa nella connessione tra il fatto non voluto e la sua ragione; ed alla loro volta tra le ragioni.

Nel tempo noi pensiamo quest'identità tra fatti, ed in quanto questo complesso di fatti che in realtà costituisce tutto un fatto e che è la connessione necessaria, lo pensiamo come una successione di fatti, diversi in parte ed in parte lo stesso, supponiamo che questa identità passi dal fatto precedente al successivo.

E qui sorge la nozione di *causa*. Dicemmo che al nascere della conseguenza la ragione si confonde con questa, e si riconosce a stento, solo per l'identità con una serie di fatti precedenti; può darsi, con un solo fatto, sia pure che con un altro sia anch'esso connesso. Ebbene, questi fatti identici, compreso quell'ultimo che si confonde colla conseguenza, coll'*effetto,* noi accogliamo insieme sotto il nome di causa.

Ancora, il primo dei fatti identici si confonde con una ragione di cui va detto quel che dicemmo dell'altra: ad essa si dà il nome di *causa seconda*, rispetto alla conseguenza, all'effetto. E fin qui, cioè nelle successioni necessarie, tutto va come nel caso della nozione di ragione. Ugualmente nell'atto volontario interno, la volontà, quantunque si confonda coll'atto stesso, può assumersi a causa, riconnessa ad una serie identica, anteriore, di momenti volitivi, di

tendenze, l'io ch'è tutt'una tendenza: comunque, c'è un fatto che precede la volontà confondentesi coll'atto volontario; ed è volontà tendente all'atto perchè insoddisfatta dall'assenza dell'atto.

Diverso invece è nel caso della coesistenza. Ivi si hanno, vedemmo, due fatti contemporanei, senza identità di precedenti, indipendenti quelli dell'uno da quelli dell'altro: una invertibile fusione di ragione e conseguenza.

Ebbene, ivi non può riconoscersi nè una causa nè un effetto. Bensì occorre un'avvertenza che riuscirà chiara con un esempio. Supponiamo un sistema connesso di fatti, dei quali nessuno abbia preceduto l'altro ed ognuno dei quali sia per l'altro quello che è. Ivi non si potrà parlare di causa e di effetto. Accada in uno di questi fatti un mutamento, uno perfettamente contemporaneo ne accadrà nell'altro: l'uno avrà preceduto l'altro nella cognizione nostra ma non in realtà.

Quando però la causa del mutamento di entrambi, operò sopra uno solo di questi fatti, e contemporaneamente al mutamento in esso, produsse quello nell'altro; noi assumiamo a causa dell'altro il primo mutamento, direttamente causato in quanto si confonde appunto colla causa, in realtà, precedente.

Disposte come sono nella cognizione nostra le due serie, dei fatti esterni e degl'interni, il fatto improvviso, istantaneo che all'esterno accada come un mutamento accompagnato da un fatto nuovo contemporaneo, mutamento, questo, istantaneo nella serie interiore, può assumersi a causa di questo; appunto perchè la causa che lo produsse operò direttamente sovr'esso. Questa serie non voluta non è, di più, revertibile.

Solo quindi il mutamento direttamente causato può assumersi a causa entro un sistema necessario di fatti coesistenti, perchè può assumersi come un precedente nel senso suddetto. L'altro mutamento è riconoscibile come effetto.

È quindi *la causa concepita sempre come un precedente, e come un successivo l'effetto:* e ciò fa differire queste

nozioni dalle altre, di ragione e conseguenza. *Essi sono termini irrevertibili.* La medesimezza di causa e di effetto è decomposta in una serie temporale.

È l'affermazione d'unità nel tempo, unità tra più fatti. Vedemmo già di ogni fatto che bisogna pensarne una ragione, un fatto che con esso è insieme tutt'uno e non è — ragione precedente nel tempo, conseguenza a sua volta d'un'altra. Una serie di cause quindi, delle quali ciascuna è tutt'uno coll'effetto e non è.

Quest'unità tra tutte le cause che nel tempo si succedono, non può pensarsi che come un carattere, uguale nelle cause successivamente. Ed ininterrottamente anche, nel tempo; già vedemmo che non possiamo pensare un'interruzione nella serie delle cause, tra le prime cause e gli ultimi effetti. V'ha quindi alcun che perdurante il medesimo e che mai non cessa nella successione causale, attraverso i fatti non voluti, da un canto, e dall'altro fra quelli che in serie causale accadono fuori di noi. Costituiscono i primi una pura e semplice successione temporale, di porzioni di tempo cioè, di fatti.

Nei secondi c'è qualcosa di più. Fuori di noi accadono, insieme con altri fatti; se insieme, devono accadere in porzioni diverse di spazio. Sarebbe contradittorio con quel che sappiamo del tempo e dello spazio, pensare altrimenti. Anche qui un fatto è causa di un altro fatto seguente; o che accada poi nella stessa porzione di spazio, o sempre poi, in un'altra contigua.

Certo, bisogna intenderci sul poi in questo secondo caso. Può ben perdurare, identico salvo per il tempo, il fatto causa, a fianco, contiguo al fatto effetto, identico colla restrizione medesima. Ma il primo, se causa, sarà incominciato prima, e questo ci permette di pensare ogni istante del fatto causa non precisamente causa di un altro istante contemporaneo del fatto effetto, sì di uno successivo. Quindi sono tre le ipotesi: 1.° causa ed effetto fuori dello spazio succedentisi nel tempo, 2.° causa ed effetto nello stesso spazio,

sempre succedentisi, 3.° causa ed effetto in spazî contigui, sempre succedentisi.

Ov'è da osservare che la prima ipotesi, quella dei fatti voluti, può ricondursi sotto la seconda, perchè noi in realtà localizziamo lo spirito nostro, sempre nel medesimo spazio, cioè nel nostro corpo. E quindi possiamo limitarci a parlare di due sole specie di successioni causali, quelle di fatti nello stesso spazio, quelle di fatti in spazî contigui.

Nel primo caso perdurerà un che uguale, nel secondo si presenterà in tempi diversi, in diversi spazî contigui, un che uguale; prima nel posto della causa, nella causa cioè, poi nel posto dell'effetto, nell'effetto: e di questi spazî contigui i punti estremi soltanto sono distinti, mentre le coppie si confondono in unità spaziale.

Ebbene, questo trovarsi in tale ordine in spazî contigui, non può considerarsi come un sorgere dal nulla di due oggetti identici nei due spazî: questa separazione non ci è permessa dall'indissolubilità della causa dall'effetto, onde la serie causale ci apparisce come un continuo. Perchè appunto questa identità consiste in un continuo esistente in diversi tempi, in spazî diversi; consiste in un che medesimo che si *muove* — è questo il termine proprio qui — dallo spazio della causa a quello dell'effetto, *occupando un continuo temporale e spaziale*. Nel primo caso quindi, un quid che *perdura* attraverso i fatti diversi, i tempi diversi; nel secondo un quid che si *muove* attraverso gli spazî diversi, in tempi diversi. E così asseriamo che attraverso i fatti del nostro io perdura lo spirito, che bensì non riusciamo a concepire come una porzione di spazio distinta dalle altre, e che in quanto causa — vera causa perchè unità tra le cause, la causa — è per noi, volontà.

Che la causa e l'effetto siano la medesima porzione di spazio in una continuità temporale, anche accade in realtà. Per esempio, in una combinazione chimica certi stati precedenti sono cause di altri seguenti; ma questi stati precedenti, cambiamenti, sempre noi troviamo causati da qualche

contiguo combiamento esteriore. Qui possiamo però cogliere una serie che non abbia la propria causa fuori della propria situazione spaziale. Ma questa serie, svolgentesi nel medesimo spazio, avrà un termine estremo che dovrà far tutt'uno con una causa che non potendo, per ipotesi — estremo è quel termine — trovarsi nel medesimo spazio, dovrà essere fuori di questo.

Abbiamo visto, dunque, che attraverso i cambiamenti della serie causale v'ha un quid che permane o si muove attraverso. Sarà questo l'unico quid che persista nel caso della serie dei fatti voluti, nell'altro caso perdura anche identica la porzione di spazio occupata dal fatto. Qui appunto bisogna illustrare la nozione di *cosa*.

La causa dei fatti non voluti, dell'interruzione in mezzo ai voluti, noi la chiamiamo *cosa,* che è, diciamo ora, una porzione di spazio, ogni porzione di spazio, rappresentata da noi. Già vedemmo che talvolta ci sembra di poterci rappresentare una porzione di spazio indipendentemente da quei caratteri della rappresentazione, che percepiamo coi sensi. Ma in realtà non è così, ogni porzione di spazio è per noi una cosa. E queste cose classifichiamo in relazione coi caratteri che c'interessano. Ov'essi permangano, asseriamo che la cosa è la stessa o almeno che ha la stessa sostanza, se certi caratteri sono quelli che permangono.

Noi possiamo quindi affermare che nel secondo caso, un quid rimane sempre identico attraverso le trasformazioni della cosa, collegate così anzi per identità. Esso accompagna in ogni istante la serie delle trasformazioni, ed è l'attività. Si pensa che questa giunga da fuori in quella porzione di spazio, come dicemmo. Noi la pensiamo per una sorta di mito, di concezione non necessaria. Non sarebbe contraddittorio con nulla, sarebbe con tutto coerente, limitarsi a pensare il rapporto di ragione e conseguenza.

Comunque, usando il termine consueto, diremo che in entrambi i casi l'attività permane: due attività, salvo che nello spirito nostro s'intrecciano, quella attraverso i fatti

non voluti che procede dall'esterno e quella ch'esiste tra i fatti voluti e non esorbita dall'interno, e di cui la ragione è nell'originario distacco dall'esperienza unitaria.

Altro è il terzo caso, in cui un quid è pensato muoversi da una porzione di spazio all'altra, ed in due modi diversi, o nella cosa stessa o passando da una cosa all'altra, dei quali il primo merita uno schiarimento.

La cosa rimane la stessa, anche se attraversa porzioni diverse di spazio. Certo come esperienza è diverso che qui o lì sia la cosa, e pare d'altro canto contradittorio se la cosa altro non è che una porzione di spazio, che in esso occupi situazioni diverse e nondimeno resti sempre la stessa. In qual senso la stessa?

Noi riconosciamo tra le altre una porzione di spazio perchè essa presenta certi caratteri per i quali si distingue, e per la cosa stessa la riconosciamo quando la ritroviamo poi qualificata dagli stessi caratteri che prima. E riteniamo spesso che nel tempo intermedio tra le due cognizioni, essa abbia perdurato, che in quel tempo ponendo in opera certi mezzi essa sarebbe stata conoscibile. Certo, anche quì il fatto è diverso perchè accaduto in diversi tempi. Sono cambiate delle cose, all'intorno: lo sfondo è mutato, ma quella è rimasta la stessa porzione di spazio, in quella direzione, a quella distanza da me.

Diverso è quando la cosa si è spostata nello spazio. Ch'è quanto dire che i caratteri che determinavano quella porzione di spazio sono passati, senza soluzione di continuità, a determinare un'altra porzione. La causa ignota di quella sensazione, ignota nel senso ch'essa implica la contraddizione che è in sè accolta da ogni nozione di non io, rappresentazione mia e pur diversa da questa — prima era lì e ne è passata, si è mossa possiamo dire, ed è qui.

E noi parliamo della stessa cosa, perchè — lo vedremo poi meglio, quando parleremo dell'identità — si tratta della causa stessa della rappresentazione nostra, quando le differenze non sono rilevanti, per i nostri fini di apprendimento.

Ma se anche tali differenze lo siano, se si tratti, per esempio, d'un mobile che si sia trasformato durante il moto, noi lo consideriamo come lo stesso mobile. E ciò, se esso non sia cessato ad un tratto e ne sia sorto un altro senza continuità causale col precedente. Effettivamente però, la cosa resta la stessa anche se la continuità causale non sia, come in questo caso, col precedente, sia bensì con alcun che esteriore, e col precedente si abbia non l'identità, s'intende, ma la continuità temporale e spaziale: cioè nell'istante e nello spazio stessi in cui cessava il carattere incompatibile, si aggiungeva l'altro ai caratteri permanenti.

In questo caso, le diverse cause delle nostre rappresentazioni diverse, sono tutte un continuo, perchè sono tutte la stessa cosa, perchè tutte sono un continuo temporale spaziale, causale: e perchè causale, vige attraverso quelle l'attività medesima, se con medesimezza di attività permanente o spostantesi nello spazio, anche qui indichiamo la medesimezza ch'è in fondo ad ogni serie causale.

Ma quando le cause non soltanto stanno, l'una prima dell'altra, ma anche l'una fuori dell'altra, non si ha più attività che colla cosa in cui è si sposti, ma attività che questa cosa lascia per passare ad un'altra cosa: attività che si muove, ma attraverso le cose; non si intenderebbe un suo moto che non fosse attraverso le cose, cioè attraverso lo spazio. Ed il tempo impiegato da questo moto è quello che corre tra la prima e l'ultima causazione: nel punto della causazione passa da una cosa all'altra.

E non soltanto qui si applica il concetto di attività, esso si estende anche, più oltre che quello di causa, alle coesistenze necessarie. È questo il caso di due astri, ognuno dei quali tenga per via dell'altro il posto che ha, e noi tendiamo a pensare che in quanto ognuno sia ragione della posizione dell'altro, passi dall'uno all'altro dell'attività. E siccome si dice azione il fatto che dell'attività lasci o anche continui a lasciare la cosa che si dichiara agire, per passare all'altra; si afferma in questo caso delle coesistenze neces-

sarie il concetto di azione reciproca: azione che noi riusciamo a pensare limitata nello spazio, mentre la serie di azioni causali non è limitata nel tempo.

La serie causale è una serie che nell'infinito va a perdersi, indietro ed innanzi: mentre quella delle coesistenze necessarie può essere chiusa in sè stessa. Salvo che pensiamo avere anche questa un precedente necessario, incardinarsi nel tempo in un ordine di ragioni. Non solo, ma questo passaggio di attività tra gli oggetti del sistema, appunto perchè lo consideriamo come un moto, non è pensabile se non come implicante una successione temporale. Una serie di passaggi noi pensiamo, che fa sì che la coesistenza perduri, ma che rende propriamente impensabile la coesistenza nel senso da noi definito, se non altro perchè rende impensabile la simultaneità degl'inizî connessi, se a raggiungere l'altro estremo l'attività procedente da ciascuno verso l'altro dovè impiegare del tempo. Trasmissione d'attività non può, d'essenza sua, pensarsi che in una successione, cioè in una serie causale, se anche può pensarsi in un sistema di coesistenti, quando costituitosi già. Ed a tal punto riusciamo a chiarire un'osservazione già fatta a proposito della causa, ma valida per ogni sorta di connessione necessaria, per ogni rapporto di ragione e conseguenza.

Avemmo occasione di rilevare che le serie necessarie temporali non possono considerarsi limitate nel tempo, sì estese quanto il tempo si estende, mentre possiamo pensar pure finita una serie spaziale di connessione. Deriva questo dalla natura dello spazio e da quella del tempo. Certo noi potremmo pensare tutti i fatti che sono nello spazio, indipendenti l'uno dall'altro: la quiete della permanenza non suscita in noi notizia di connessioni necessaria. Tutt'altro. E così si spiega che se una coesistenza necessaria fu scoperta, noi potremo pensarla nello spazio tra un numero limitato di termini. L'intuizione spaziale simultanea, di oggetti necessariamente coesistenti, è di sua natura a ben definiti contorni, appunto perchè può essere un'intuizione: essa esclude la fusione con altri fatti.

Mentre così nello spazio l'uno è fuori dell'altro, questa fusione è invece, coll'incoerenza che in sè accoglie, l'essenza del tempo. In tale fusione è anche l'essenza appunto del rapporto tra nozione e conseguenza.

*

Per ciò solo che l'esistenza ce ne fu rivelata da mutamenti, noi possiamo cogliere la necessità di una coesistenza. È un avvenimento temporale che interpreta così la natura d'una simultaneità spaziale. O anche, parlando di coesistenza necessaria si esprime quel che accadrebbe nel caso d'un avvenimento temporale.

Ma se il mutamento in sè presenta l'avvicinarsi a fusione di due termini che sono ragione e conseguenza, in connessione necessaria cioè; se la nozione del tempo sorge attraverso una serie di mutamenti, non disgiunti ma continui sì che la successione temporale apparisce nel suo complesso come tutto un mutamento, continui in virtù della loro fusione che sola fa possibile la continuità temporale — deve dirsi allora che quanto si estende il tempo, altrettanto si estende la connessione necessaria di tutti i fatti, perchè ogni fatto collochiamo nel tempo, nè il tempo pensiamo al di fuori dei fatti.

Ed anche nessun fatto vi sarà allora, perchè collocato nel tempo, ch'esorbiti dalla connessione necessaria. Ogni coesistenza necessaria ed ognuna che non lo sia, avrà nella serie temporale il suo collocamento necessario, sarà un elemento d'una successione necessaria.

Ogni fatto quindi ha prima di sè una ragione e dopo sè una conseguenza, necessariamente: può avere o non avere coesistenti con sè ragione e conseguenza. *La connessione necessaria immancabile è quella causale*, l'altra può esservi o no. Ma noi non potevamo parlare della prima soltanto: vera o non vera può essere non soltanto la determinazione della

prima ma anche quella della seconda. Salvo, che della prima non può mai esser vera la negazione mentre può darsi che sia vera la negazione della seconda. Ma non questa sola connessione si afferma immancabile, bensì anche un'altra, fra cause più attive ed effetti maggiori. Vediamone il senso.

Le scienze della natura, anzitutto, ci forniscono coll'esperienza loro rappresentazioni di effetti in ordine costante con rappresentazioni di cause: ordine ch'è dato dalla differenza di attività, riconosciuta in virtù degli effetti già noti, tra le cause incoscienti. Vince la causa più forte, e più atta a superare i contrasti produce l'effetto maggiore.

Parimente, la vita psichica si svolge secondo il calcolo edonistico, secondo la differenza ch'è tra le cause coscienti, i motivi, secondo la differenza di attività volitiva ch'è immanente ad ogni rappresentazione di mezzo a fine: fine è la felicità. Vince qui pure la causa più forte, e maggiore produce l'effetto. Vince la causa che prevale nella differenza. Siamo nel mondo delle differenze, del relativo.

Questo noi sappiamo dall'esperienza. Si dice che cause maggiori producono maggiori effetti. Ma come si riconosce se una causa è maggiore o minore d'un'altra? Nel mondo delle cause incoscienti, abbiamo detto che si riconosce agli effetti, a certi effetti. Quando abbiamo visto una causa produrre un effetto è naturale che al suo ripresentarsi attendiamo l'effetto stesso, perchè è causa appunto, cioè con quell'effetto è tutt'uno. Questo però ci dice soltanto che quella causa produce un certo effetto, ma non che un'altra causa maggiore o minore debba produrne un altro, rispettivamente maggiore o minore, e tanto meno ci dice a che si riconosce se sono maggiori o minori, essa e l'effetto.

Incominciamo da quest'ultimo problema. La fisica anzitutto ci dà una risposta. Essa ci dice che per determinare la forza bisogna tener conto di due fattori: dell'estensione maggiore o minore — misurabile — di spazio, occupata dall'oggetto, e poi dell'accelerazione momentanea, fattore rilevato coll'osservazione del moto dell'oggetto stesso nello

spazio. È quest'osservazione complessiva che, secondo la fisica, ci dà il criterio per riconoscere la forza maggiore o minore di una causa, quella con cui l'effetto sta in proporzione, nel senso che una forza maggiore può produrre l'effetto che ad esser prodotto richiede una forza maggiore. Ogni effetto ad esser prodotto esige una certa forza, maggiore o minore, che vinca la resistenza, forze opposte maggiori o minori: sopratutto quella regolarità esprime che la forza capace di vincerle, mai non può essere inferiore ad un minimo necessario e sufficiente. Dev'essere cioè superiore alla forza resistente, riconoscibile magari al peso in un corpo immobile.

Consideriamo attentamente l'ipotesi da cui è tratta la nozione di causa non meno che quella di forza: non ha senso che in rapporto ad un mutamento, ad un moto cioè, nello spazio. Un corpo qualunque nel suo moto ne incontri un altro, produrrà in esso, per quel che abbiamo detto, un effetto, l'un cambiamento ne genererà un altro, l'un moto un altro. Ed appunto per quel che abbiamo detto intorno al rapporto di causa ed effetto, l'un moto si comunicherà all'altro senza soluzione di continuità; anche se impiegata, ad esempio, in azioni intermolecolari una parte non se ne lasci rilevare sensibilmente.

L'uno e l'altro non sono che tutt'un moto, tutt'intiero un fenomeno, *il fenomeno della trasmissione del moto da un oggetto all'altro;* potremo isolare il moto dell'uno come quello dell'altro. Ma come già si vide, l'ultima causa e l'effetto in realtà sono una sola cosa, e non potrebbe darsi che nell'effetto più moto vi fosse che nell'altra, a meno che un'ulteriore causa non vi abbia cooperato. E in tal caso l'effetto sarà tutt'uno coll'una e coll'altra.

È che in realtà ciascun fatto è in ogni altro: successivamente ciò ci apparisce ed anche disgiuntamente nello spazio per la nostra natura relativa: ma pur ne riceviamo a volte, come qui, indizî, anche attraverso l'imperfezione del nostro apprendimento.

Nessuna serie di mutamenti incomincia quindi dal nulla, nè da un moto minore può nascere uno maggiore, se non concorrano a produrlo altre cause, e possiamo parlare di moto maggiore o minore come di spazio e di tempo più o meno vasti, appunto perchè possono qui combinate applicarsi le misure dello spazio e del tempo. In ogni moto, ch'è un fatto, possiamo distinguere più fatti, cioè il percorso di varî tratti di spazio. Ora, se noi sappiamo che una certa causa è adeguata a produrre un certo percorso di spazio e non più, occorre che ad essa se ne aggiunga un'altra, ch'essa sia una causa più grande, perchè a quel percorso un altro ancora se ne aggiunga, perchè il mobile sia spinto più innanzi. Altrimenti, un moto resterebbe senza una causa.

Lo stesso si ha quando un'aggiunta di causa si richiede a fare maggiore non il percorso ma la velocità; non che ivi, come lo spazio e il tempo più vasti contengono i più ristretti, il moto più veloce contenga il meno veloce: a cui occorra che si aggiunga una causa, perchè si abbia il moto più veloce come un effetto ulteriore. Qui anzi il più veloce, il più breve dovrebbe contenere il più lungo, il meno veloce, ciò che è impensabile. Ma che un moto sia più veloce significa più spazio percorso nello stesso tempo. In un moto più veloce possiamo quindi, non già distinguere un moto meno veloce, sì uno spazio minore. Quale parte rimarrebbe allora senza una causa? Anche qui il percorso d'uno spazio ulteriore.

Con una formula più larga possiamo dire che i motamenti restano identici nella trasmissione, ove ad attenuare o ad accrescere non concorrano altri mutamenti. *Il moto così resta identico se anche cambia di forma,* resta possiamo dire, come sopra intendendo, nè maggiore nè minore.

Certo, di velocità uniforme si manterrebbe il mot anche trasmesso da un oggetto ad un altro, se non ci fossero ostacoli. Salve le differenze procedenti dallo spazio e dal tempo, il fatto manterrebbe la sua percepibile identità

Ma siamo appunto nel mondo del molteplice, altre cause vi sono che bisogna vincere: quelle stesse che impediscono che ogni moto impresso perduri all'infinito nella forma medesima, quelle che ogni moto cerca di spostare. Ad essere spostata quale richiede più forza e quale meno.

Già vedemmo che un principio per qualche aspetto un po' analogo domina lo svolgersi dell'attività volontaria. Tra i varî fini ci decidiamo per quello che su noi spiegò maggior forza attrattiva, che sappiamo capace di soddisfare in noi il più imperioso bisogno. È questo che ci fa scegliere tra i fini quello più adeguato a placarlo. Ultimo fine è per noi la felicità ed i varî fini particolari non sono che mezzi ad esso, mezzi in quanto servono a far tacere bisogni, più o meno colla felicità discordanti, più o meno forti cioè.

Siamo noi qui, giudici nell'intimo nostro e raffrontiamo dolori presenti con immaginati, certi con più o meno probabili, maggiori con minori ed a liberarci dai primi compiamo sforzi maggiori. Ch'è quanto dire, affrontiamo maggiori dolori a liberarci dai primi che dai secondi: sempre guardando che il dolore nel quale incorriamo per sfuggire ad un altro non superi questo, ma sino a tal limite, ove entrambi siano certi ugualmente, non esitiamo. È impossibile che il volerci liberare da un dolore previsto minore ci abbia mossi ad incontrare un dolore previsto maggiore: e se ci sembra che alcuno abbia agito appunto così, vuol dire ch'egli voleva evitare anche qualche altro dolore che a noi resta ignoto.

Giustificato se no, rimarrebbe il dolore mezzo sino al limite di non superare quel dolore ch'è un fine evitare: e sarebbe per il resto senza giustificazione, senza ragione, come l'apparente vittoria di una forza fisica minore su una maggiore, la creazione d'un'attività maggiore per parte di una minore nel trapasso da un oggetto ad un altro. Quì come lì occorre guardare se non vi sia un supplemento di ragione.

Attraverso lo svolgersi della serie volontaria, le stesse

restano le nostre tendenze sino al raggiungimento del fine supremo. Lo vedremo meglio nel capitolo che destineremo alla volontà, ma qualche accenno che più strettamente attiene alla connessione necessaria già quì è opportuno.

È sempre dicevamo, attraverso la serie, la stessa tendenza verso una felicità non conseguita ancora: essa si trova contrastata da pene maggiori o minori, e le prime sopratutto occorre combattere, perchè dalla felicità più ci allontanano. È quindi nell'intimo di tutta la vita volontaria unica la causa che identica rimane attraverso ogni effetto, ogni stato della vita nostra cosciente: ciascuno di questi reca con sè indissolubilmente congiunta quella tendenza, onde ogni effetto, è anche qui, già lo vedemmo, tutt' uno colla sua causa. Il moto rimane lo stesso, o la tendenza, sarà meglio dire, perchè qui non si ha uno spostamento nello spazio.

Se la serie restasse imperturbata dall'esterno, non sarebbe ivi che questa sola causa, nè si avrebbero ostacoli, nè si potrebbe parlare di cause maggiori o minori, se non a proposito delle diverse rappresentazioni di fini. Non più di una tendenza perchè l'io non è porzione di spazio; più rappresentazioni di fini, di atti che saranno cause l'una ad esclusione dell'altra, perchè non possono esser cause tutte ad un tempo. L'io si svolge appunto nel tempo. E queste rappresentazioni possiamo, in rapporto con quel che abbiamo osservato, dirle cause maggiori o minori, secondo che di conseguimento di maggiore o minor bene, ovvero di affrancamento da maggiore o minore male. Cause sempre, tali che senza di esse non si avrebbe l'effetto, cioè l'azione volontaria. Essa procede dalla tendenza oscura sempre uguale, ch'è nell'intimo di noi, e dal confronto riflesso dei beni e dei mali, dei piaceri e dei dispiaceri istituito in virtù di più o meno rapidi calcoli, di ricerche onde tentiamo di rappresentarci il piacere ed il dispiacere maggiore o minore, che è ad ogni atto inerente. E nemmeno, qui di più cause quella maggiore può produrre l'effetto minore, o non in

generale quello che non sia maggiore; l'energia della causa si comunica colla sua differenza all'effetto e ne costituisce la differenza.

Quanto più di energia volitiva sarà nella rappresentazione dell'atto, tanto più ne sarà nel compimento dell'atto: la rappresentazione accompagna il compimento, fa tutt'uno con esso; accadono entrambi in uno stesso contesto di energia volitiva. É così che la causa maggiore fa tutt'uno anche qui coll'effetto maggiore.

Ed a produrre maggiori effetti si richiederanno cause maggiori. Qui come per i fatti spaziali vige un solo principio che si riconduce all'intima medesimezza dei fatti esprimentesi nel rapporto di connessione necessaria. Ed inteso così ciò che questa significhi tra ragione e conseguenza, quel che vogliamo dire con termini siffatti, quel che pensiamo quando li usiamo, ci resta da considerare più addentro la natura, la ragione del *moto nello spazio, della tendenza in noi.*

Tutti i fatti come un fatto unico, come lei stessa appariscono, abbiamo detto, nell'esperienza assoluta. Tutti i fatti essa vede in successione ed in coesistenza, al posto che loro spetta, e li vede come il fatto medesimo; ciò che è, notammo, l'essenza d'una visione dei fatti in connessione necessaria. Vede il moto e vede la tendenza in noi, pur cogliendo in un punto solo entrambe le successioni: essa aduna insieme tutte le esperienze, e tra le esperienze sono anche queste.

Abbiamo illustrato come si generi la nozione del moto delle cose dall'incoerenza spaziale dell'intuizione di più fatti nel medesimo punto. Che in questo vi siano, per noi successivamente più fatti, che lo spazio ed il tempo siano esperienze, dipende dalla disintegrazione dell'esperienze ch'è essenziale all'esperienza unitaria dell'Assoluto, tale e non

altra: dipende da ciò che noi siamo nella cognizione nostra limitati dallo spazio e dal tempo. Ma quei fatti anche l'esperienza assoluta, pur illimitata, li scorge nello spazio e nel tempo; in moto, ch'è quindi di loro perchè essi altro non sono che particolari esperienze.

E se nella limitazione dell'esperienza nostra è da trovarsi l'essenza del moto, ad essa deve anche attingersi la spiegazione della nostra tendenza. Parte disintegrata dell'Assoluto, esperienza che l'essenza sua ha in un'esperienza unitaria, ogni nostra esperienza in sè contiene l'aspirazione a trasmutarsi nell'unità vera. È perciò la tendenza medesima in fondo ad ogni nostro fatto.

La tendenza verso l'Assoluto, a superare le barriere che ci stringono, temporali e spaziali, onde tutt'insieme abbracciare lo spazio ed il tempo, ha la stessa radice che non poter noi pensare i varî fatti che in moto.

Possiamo dire che nella relatività delle particolari esperienze è la ragione del moto delle cose e della tendenza nostra a superare il finito.

Coerenza e contraddizione.

Della verità indagammo quel che significhi definirla come un collocamento di dati nello spazio, nel tempo e nella connessione necessaria: aggiungevamo anche dover essere coerente un collocamento vero, ed ora ci proponiamo appunto d'illustrare anche questo carattere.

Noi parliamo di coerenza nell'unione di due o più dati: non avrebbe senso di un dato solo, ed essa è secondo noi possibilità di pensare insieme; mentre il suo contrario l'incoerenza, la contraddizione è impossibilità a sua volta di pensare insieme. Questo a proposito della coerenza in senso lato, non di quella cui accennavamo nel primo capitolo come connessione tra le nozioni.

Per esempio, io non so la data della morte di Augusto, apro un libro di storia e la cerco. In una riga trovo una data; ed un'altra diversa, una riga più sotto. Dico senz'altro che in una delle due ha da esserci un errore di stampa: perchè insieme non possono esser vere e ciò perchè sono tra loro incoerenti, perchè non posso pensare che Augusto sia morto in due anni diversi. Di un fatto continuativo sembra ch'io possa pensare ch'esso abbia due date ma in realtà, anche qui, ogni data non si ha di tutto il fatto, sì di una certa porzione del fatto. Ma nell'esempio nostro tutto ciò è più chiaro, in quanto il fatto non è durato che un attimo.

Ogni fatto ha il suo posto e non altro nel tempo, è unità di tempo; ed ogni successione di fatti, come nel fatto continuativo, è una successione di unità di tempo. Il suo posto e non altro: perchè avere un posto nel tempo, significa aver quello e non altro: il tempo è una serie di posti

dei quali l'uno è fuori dell'altro, ed un posto nel tempo che non fosse fuori di ogni altro, per ciò solo sarebbe fuori del tempo, non più un posto nel tempo.

Certo, la morte di Augusto è avvenuta in un attimo di quell'anno: lo so, anche se dico ch'essa accadde in quell'anno e non determino più. Ma io non voglio dire in tal caso che Augusto abbia continuato tutto l'anno a morire, sì ch'egli è morto in un attimo e non aggiungo quale, prima o dopo, entro una certa categoria di attimi. Se mi si dice quindi un altro anno, l'incoerenza si ha ugualmente, perchè lo stesso attimo avrebbe da essere uno di certi, ed uno di altri fuori dei primi: e questo non può essere per quel che abbiamo detto dell'estraneità reciproca delle porzioni del tempo, dei varî tempi. Pensare lo stesso fatto in due date diverse, sarebbe pensarlo accaduto fuori del tempo, in realtà un non pensarlo; un illudersi al più, di pensarlo.

E per il collocamento nello spazio è lo stesso. Ognuno può esser quello e non altro. Certo, ogni cosa può occupare più frazioni di spazio, ma essa non è che un insieme di piccole frazioni di cosa: delle quali ciascuna occupa una sua porzione di spazio, quella e non altra. Poichè di spazî si può parlare in quanto ognuno di essi è fuori dell'altro. Vale per la cosa quel che si è detto del fatto continuativo, e rimane che ogni porzione di cosa, ogni cosa elementare occupa una porzione di spazio, uno spazio elementare, quello e non altro. Porzione di cosa è quanto dire porzione di spazio, e non sarebbe più tale ove potesse occupare due spazî: annullata sarebbe l'estraneità degli spazî, quindi lo spazio: sarebbe fuori dello spazio e cesserebbe anche di essere una cosa.

Questo che abbiamo detto della cosa, cioè della porzione di spazio, vale anche del fatto cioè della porzione di tempo: spazî e tempi elementari; spazî e tempi perchè non soli, ma a fianco di altri, fuori di altri.

La morte di Augusto non può essere accaduta in due luoghi diversi. Essa fu un fatto complesso, risultante di una

serie che supponiamo definita di fatti contemporanei, accaduti in una serie di luoghi, in un luogo complesso, quello e non altro. Dire che fosse accaduta in un luogo fuori di quello, vorrebbe dire che ognuno di quei fatti elementari contemporanei fosse accaduto lì e fuori di lì; ma se ognuno di essi era istantaneo e puntuale, elemento di tempo e di spazio, non poteva occupare contemporaneamente due posti, nemmeno muoversi da un posto all'altro.

Ogni fatto accade nello spazio e ne occupa una certa porzione. Anche l'io, salve le restrizioni già fatte, lo concepiamo così. Esso occupa, ci pare, tutto un corpo nè alle porzioni varie del corpo corrispondono porzioni di esso, perchè è assurdo, vedemmo, pensare porzioni di spirito: sarebbero porzioni di corpo. Certo che da tal punto di vista non sarebbe contradittorio ch'esso fosse in un certo corpo e fuori: esso non risulta di una serie definita di porzioni.

Ma trascurando questo aspetto dell'io possiamo limitarci a rilevare che ogni nostra esperienza è collocata nello spazio: alcuna nell'io, cioè dentro il mio corpo, perchè io penso che ivi sta l'io e sarebbe contradittorio che una porzione istantanea e puntuale dell'esperienza fosse collocata in due tempi o in due spazî. Possiamo pur dire, del resto, contradittorio che un fatto accada in due spazî, anche senza aggiungere lo stesso di una cosa.

Dicendo fatto noi intendiamo un'esperienza: e quì la cosa c'interessa ed asseriamo che non può occupare due spazî, non nel senso della sua persistenza, per tale rispetto essa può benissimo passare, persistendo, dall'uno all'altro spazio; ma nella sua esistenza di fatto elementare, nelle determinazioni ch'essa si trova ad avere in quel momento della nostra esperienza, come quell'esperienza, quel fatto nella serie dei fatti. Senza dubbio, io colloco anzitutto nello spazio la rappresentazione della cosa, poi passerò alla più o meno incoerente e già illustrata determinazione di quel che è soggettivo e dell'oggettivo. Alcuni caratteri ritrarrò in me ed altri ne lascerò fuori, ma sarà pur sempre una rappresentazione ch'io collocherò fuori.

Rammentiamo quell'incoerenza. Io vedo un fiore: ebbene, è in realtà lo stesso fiore che io, sia pure chiamandolo rappresentazione, colloco in me, e sia pure chiamandolo oggetto, colloco fuori di me. Accordiamo che quel che io chiamerò oggetto avrà meno caratteri, ma se così, sarà un prodotto della riflessione: in realtà io penso ed opero per lo più, normalmente, come se quei caratteri esistessero tutti in me e fuori di me; ed anche se io compio nella determinazione dell'oggetto la riflessione suddetta, resta sempre che quei caratteri residuali sono da me pensati in me e fuori di me.

In realtà io non penso contemporaneamente in me e fuori quei caratteri residuali, come fossero cioè il medesimo oggetto; così non potrei. Ma successivamente io li penso così: prima cioè in una maniera e poi nell'altra, io posso ben pensarli. Ed è però una difficoltà anche perchè, se l'io è fuori dello spazio mentre il mondo esteriore vi sta dentro, noi veniamo così a pensare uno stesso dato fuori e dentro lo spazio. È una difficoltà pare, ma se così non fosse, non riusciremmo ad avere la nozione dello spazio, che appunto sorge, lo vedemmo già, da quell'esperienza contraddittoria. Esso che pure, qualunque sia la sua origine, non si può pensare che in quella maniera, cioè come una serie di spazî l'uno esteriore all'altro.

La terza incoerenza può sorgere, abbiamo detto, nella determinazione di connessione necessaria. Vale a dire, uno stesso fatto può darsi che sia conosciuto ragione di un altro a due gradi differenti, cioè se ne dichiarino due diverse inserzioni nella serie, oppure uno stesso fatto può essere conosciuto come ragione e no di un altro.

Non occorre fermarsi sul primo caso che si riduce, per quel che già sappiamo della connessione necessaria, ad un

collocamento errato nello spazio e nel tempo: assegnazione di un posto e di un altro simultaneamente; conviene decidersi. Con parvenza specifica si presenta invece il secondo caso.

Due conoscenze diverse siano incoerenti perchè l' una mi dà una connessione necessaria AB, e l'altra non me la dà. L' una cioè mi dice che è bastata, che basta in quel dato contesto la presenza del fatto A per il verificarsi del fatto B; l' altra mi dice che no. Ora, io non posso pensare insieme come vere le due cognizioni: perchè nell'atto medesimo ch' io connetto A con B non posso sconnetterlo; insieme pensarlo costituente e non, un tutto con esso; accoglierlo e non accoglierlo in unità, compiere insieme due atti di pensiero escludentisi.

Effettivamente, lo stesso si aveva nelle incoerenze precedenti: porre uno stesso fatto, prima e dopo, qui e lì. Per quel che sono le nozioni di spazio e di tempo noi non potevamo simultaneamente compiere nessuna di tali coppie di atti. Sarebbe stato nel momento stesso collocare un certo fatto in un dato spazio, in un dato tempo, e non collocarlo. Lo stesso fatto, ripetiamo, non può avere che quella sede, ad esclusione di ogni altra. Ove ne abbia una diversa non è più lo stesso fatto. Si ricordi che in un capitolo precedente vedemmo che un fatto non può considerarsi nemmeno come lo stesso, se abbia o non abbia una connessione necessaria.

Noi dichiariamo quindi incoerenti certi atti di pensiero coll' uno dei quali disfacciamo quel che facciamo coll' altro. Di più il fatto stesso non può avere due collocamenti diversi nello spazio e nel tempo, essere e non essere in connessione necessaria.

In realtà non è soltanto dei pensieri incoerenti, che noi non possiamo pensarli insieme. Mai non può esserci presente più che uno stato di coscienza. Ma l' incoerenza ci risulta, raffrontando lo stato presente ed il ricordato, intrecciati a tal segno da cercar di fonderli in un pensiero

unico, se anche non riusciamo ad ottenere più che una certa intima contiguità tra pensieri.

Abbiamo detto incoerente collocare e non, connettere e non. Troviamo l'incoerenza raffrontando appunto due stati, passato l'uno se anche vicinissimo, e l'altro presente. Di ogni dato vogliamo ottenere un collocamento, una connessione o sconnessione rispetto ad un altro fatto. Ma quando raffrontiamo quei due stati che ne risulta? In entrambi era la volontà di raggiungere quel fine; ci hanno dato apparentemente una risposta, ma avviciniamole. Accade che l'una annulla l'altra e non si ha alcuna risposta; e la nostra volontà di conseguire una risposta continua a tendersi inappagata. L'apparente collocare si è rivelato come un non collocare: il porre in o fuori connessione come un non porre.

Questo per ciò che riguarda l'infruttuosità logica d'un complesso di pensieri incoerenti. Ma abbiamo aggiunto e visto quel che significhi, che il medesimo fatto non può avere due collocamenti diversi, una connessione ed una sconnessione.

Effettivamente dicendo così esprimevamo la stessa cosa, salvo che da un diverso punto di vista. L'infruttuosità logica si ha perchè porre altrove da prima, mantenendo il porre di prima, è un non porre. Le porzioni spaziali e temporali si escludono, e la connessione se è necessaria non può altro che essere: e perciò la seconda risposta non può altro che negare la prima, annullare la prima posizione.

Tale l'incoerenza derivante dal collocare così senz'altro, espressamente, lo stesso fatto in due date, in due spazî diversi, dentro o fuori una connessione necessaria. Ma si hanno anche altri casi d'incoerenza, certo riducibili a questi ma pure di differente aspetto.

*

Già osservammo che dovunque c'è errore, c'è anche incoerenza: i più diversi errori contengono tutti in sè qualche forma d'incoerenza. Alcuni giudizî, fu detto, hanno un predicato che non esprime una determinazione spaziale, temporale, causale del soggetto, già vedemmo bensì come anch'essi indicano un collocamento. Il giudizio, quest'oggetto è rosso, significa che la presenza di quest'oggetto suscita nella coscienza la sensazione del rosso, non anche, se l'oggetto sia uniformemente colorato, quella del verde; può darsi però quella di caldo. Ebbene, se di due risposte l'una mi dirà l'oggetto rosso e l'altra verde le dichiarerò incoerenti, non così se l'una rosso e l'altra caldo. So che un oggetto non può essere rosso e verde ad un tempo: bensì rosso e caldo. Se vi fosse un solo colore la determinazione del colore non sarebbe incompatibile che colla sua negazione. Così se dicessi: quest'oggetto è colorato, non mi troverei in incoerenza che col negare la colorazione.

Noi distinguiamo quindi due atteggiamenti dell'incoerenza, l'uno del giudizio A è colorato coll'altro A è incolore; l'altro del giudizio A è rosso cogli altri A è incolore, ed anche A è verde, giallo ecc. quanti sono i diversi colori, ed anche A non è rosso. Col primo giudizio può essere incoerente un altro giudizio soltanto; col secondo possono esserlo, oltre quello incoerente col primo, tanti quanti sono i diversi colori, più un altro ch'esprime quel che dell'oggetto intendono parimenti tutti i giudizî incoerenti col secondo.

Perchè quando dico, A è colorato, voglio distinguerlo soltanto dagli oggetti che non lo sono, mentre quando lo dico rosso, voglio distinguerlo non solo dai non colorati, ma anche dai colorati che non lo sono in rosso, e tale senso soltanto ha la determinazione del colore. I giudizi quindi, A è colorato ed A è incolore, sono incoerenti perchè col-

l'uno lo distinguo dagl'incolori e coll'altro lo congiungo ad essi: A è rosso ed A è verde perchè con ciascuno degli attributi io escludo dal soggetto una determinazione che ivi affermo coll'altro. Distinguo e connetto nel medesimo tempo.

Coerenti sono invece i giudizi, A è rosso ed A è caldo, perchè dicendolo rosso io non voglio distinguere l'oggetto A dagli oggetti caldi, negargli il calore ma i colori soltanto che non sono il rosso: come, se lo dico caldo, non voglio negare all'oggetto il color rosso. Assommando i giudizi A è colorato ed A è incolore; poi, A è rosso ed A è verde, io non raggiungo il fine a cui tendevo volendo giudicare, cioè continuo a non sapere se A sia colorato o no, nè quale colore abbia, se rosso o verde.

In realtà colle constatazioni che A è rosso ed A è verde, non ho forse neppure il vantaggio che se non so con vera precisione quale colore spetti ad A, so almeno che sarà rosso o verde. Conosco bensì che alcuni dei mezzi per conoscere il vero, posti da me in opera, mi fanno ritenere A rosso ed altri verde: ma se io per altre vie non apprendo ch'esso non può essere che rosso o verde, quei risultati contraditorî non mi conducono di per sè a questo risultato, non escludono la possibilità d'un'altra colorazione: perchè io non riesco invero a saper niente da quel che mi dicono; altro non suggeriscono che la coscienza d'una contraddizione. E tutto questo si può applicare rispetto a qualunque giudizio della categoria suindicata.

Questo appunto è il senso dell'incoerenza, cioè che i giudizî incoerenti non mi fanno procedere di nulla nella conoscenza, di per sè, cioè a meno che ad essi non vadano congiunte altre nozioni, non incoerenti queste. Con un giudizio faccio un passo all'innanzi ed uno all'indietro coll'altro: mi trovo al punto di partenza. Se l'uno esclude il collocamento fatto dall'altro e pone alcun che diverso a quel posto, o quello stesso oggetto in un altro posto; se inoltre noi pensiamo insieme i due collocamenti, non ne

siamo autorizzati a ritener vero uno di essi e tanto meno entrambi. E si noti, che pare in realtà, nel caso dell'incoerenza spaziale, di riuscire a pensare collocato in due parti l'oggetto, ma a ben riflettere non possiamo pensare tutto l'oggetto stesso collocato in due posti; il cambiamento di posto, di lì ad altrove, fa sì che non si abbia più tutto il medesimo oggetto.

Pensiamo quel che d'un oggetto resta, fatta astrazione dalla determinazione spaziale che ci occupa. Un certo individuo è in questo momento a Roma o a Firenze? Se fosse un fatto sarebbe diverso, ben altra importanza avrebbe per determinare il fatto, la forma spaziale. Si tratta qui di un concetto ottenuto da una serie di fatti.

Non riusciamo mai, in realtà, ad intuire il risultato conoscitivo di due giudizî contraddittorî, in quell'unica intuizione da noi ammessa, ch'è l'intuizione spaziale: e non soltanto in quei casi nei quali si tratta di collocare un oggetto a un posto o ad un altro, quando il predicato determina spazialmente il soggetto, ma nemmeno quando si tratta di porre in una frazione dello spazio questo o quell'oggetto, o il che fa lo stesso, in generale, questo o quel dato, il color rosso o il verde. Perchè è questa, notiamo, la differenza tra i giudizî in cui il predicato reca al soggetto una di quelle determinazioni ed i giudizî in cui no.

Nei primi l'incoerenza sorge perchè lo stesso dato è portato in diversi collocamenti; nei secondi perchè diversi dati hanno il collocamento stesso, se dico ad esempio, colorata in rosso e poi in verde la porzione stessa di spazio. Differenza tra le due forme di giudizî che cade quando si tratti di collocamento in connessione o fuori, perchè portare oggetti diversi nel collocamento stesso, significa qui più che altrove, in quanto la medesimezza del collocamento, qui più che negli altri casi, è pensata rispetto alla medesimezza d'un termine, portare questo termine in collocamenti diversi.

Certo è il medesimo caso dire, un'ondulazione è causa di luce, l'ubbriachezza è repugnante: anche se nel secondo

giudizio il predicato non apparisce a prima vista determinazione causale del soggetto, tale non è dichiarato, espresso, perchè manca l'attribuzione verbale della causalità. Differenza si ha invece quando raffronto i due giudizî, Roma è distante da qui duecento chilometri, e quest'oggetto è rosso, se noi non lo pensiamo causa della sensazione di rosso. Col primo giudizio colloco il soggetto, col secondo il predicato.

Si può dire che nei giudizî del *primo tipo, il predicato* è una *determinazione temporale e spaziale del soggetto,* in quelli del *secondo, il soggetto è una determinazione siffatta del predicato.* Il giudizio incoerente coi primi mi nega il posto in cui colloco l'oggetto; pare che l'incoerente coi secondi mi neghi senz'altro l'esistenza del fatto da collocare. Errore questo in realtà. In quanto pensato, per ciò solo, già vedemmo, il fatto esiste, salvo che non collocherò fuori di me, bensì in me l'esistenza, per esempio, del rosso. Nell'un caso e nell'altro io trovo indeterminata dai giudizî incoerenti la sede del collocamento: non posso negare l'esistenza, almeno ideale, del fatto da collocare.

Ed anche, nel caso delle connessioni necessarie, che il fatto esista in connessione necessaria con qualche altro, io non dubito, cioè che in una connessione necessaria esso abbia posto. Il dubbio è in quale connessione. Certo anche quando io affermi che l'ubbriachezza è una virtù e poi lo neghi, non dubito ch'esista qualche virtù, qualche fatto che sia virtù, che ne desti la nozione, altrimenti virtù sarebbe un termine privo di senso.

Possiamo concludere quindi che due giudizî sono incoerenti, quando l'uno mi dice un posto, e l'altro, o mi dice un altro posto che l'esclude o mi nega semplicemente quel posto. Io voglio sapere quel posto, ottenere dal giudizio una risposta vera, ed invece ho due o più giudizî, ciascuno dei quali dichiara la falsità dell'altro. E resto ugualmente lungi da quel che cerco, dal vero, come se non avessi compiuto nessun giudizio. È quanto dire che v'ha incoerenza, quando,

il posto affermato da un giudizio è dichiarato esplicitamente o implicitamente falso da un altro: *un fatto è collocato da un giudizio altrove che da un altro, nello spazio, nel tempo, nella connessione necessaria.*

Le prove della conoscenza vera.

Spesso accennammo già ai mezzi usati per conoscere la verità; quell'unità mal nota che è oltre l'attualità della coscienza nostra. Dell'attualità fu detto anche non esser più la stessa, nel punto che la vogliamo conoscere: la nostra volontà di conoscere è allora l'attualità del momento. A dir vero la volontà nostra di collocare i dati (non è questo il caso della rappresentazione spaziale ch'è di per sè collocamento senza una volontà ivi diretta), si esplica su dati passati e futuri sempre, anche se al limite coesistenti quelli che diciamo presenti. E già esaminammo le varie forme di attenzione alle rappresentazioni nostre, sentimenti e tendenze, siano presenti, siano ricordi o previsioni, fantasie. È questo uno dei procedimenti, di quelli che distinguevamo in più o meno veraci, per giungere alla verità.

Sappiamo che l'attenzione ai fatti nostri presenti può suggerirci collocamenti in certa misura veri, un po' meno quella ai passati, meno ancora quella ai futuri, oltre il collocamento indubitabile nell'attuale istante della vita psichica nostra, della percezione, o del ricordo o della fantasticheria.

Il collocamento dei fatti, contestualmente presenti come percezioni all'atto di collocarli, sarà collocamento nello spazio, di certi fatti a fianco di certi altri; bisogna ricorrere bensì alla memoria o all'immaginazione quando vogliamo collocare dei termini in una successione temporale, o di essi cerchiamo l'antecedente o il conseguente. Ma anche quei primi fatti, a meno che la forma spaziale non ci permetta di conoscerli insieme in un'intuizione simultanea, istantanea, bisogna, attraverso il perdurare del collocamento nostro, supporli persistenti, cioè identici, perchè si possa dir questo

un collocamento di fatti presenti. Quando poi si tratta di stabilire una coesistenza necessaria abbiamo necessità di riferirci ad una serie passata di avvenute variazioni concomitanti.

Ogni collocamento perciò, tranne quello compiuto nel sincronismo d'una rappresentazione unitaria, ci porta fuori del presente, nè il collocamento eccettuato è vero senz'altro. Il bastone piegato nell'acqua, si rivela ch'è tale per illusione, dal collocamento con questo incoerente, fornitoci da altri mezzi di conoscenza, diversa dalla percezione, e più creduti perchè più probabilmente veri.

Ma procediamo per ordine. Abbiamo anzitutto *due collocamenti che ci sono possibili senza uscire dalla realtà presente*; l'uno irrettificabilmente vero e l'altro vero o falso. Il primo è quello indubitabile del fatto di coscienza come tale nella sua connessione immediata, ond'è sincronicamente intessuto: l'altro è di più fatti nell'unità d'una percezione spaziale. Diremmo quasi che questo è ancor più collocamento d'un fatto presente, perchè il fatto presente in tal caso è per la sua forma spaziale, esso stesso niente altro che un collocamento. Il primo invece, se anche contestualmente compenetrato, può esistere, non solo senza il detto collocamento ma, se anche perdurante, non è collocato che in qualche suo istante precedente il collocamento stesso. La rappresentazione spaziale stessa presenta un collocamento, ma non è per sè collocata.

Anche in quei casi, come nel guardare, in cui sembra che volontà di conoscere e l'attualità del fatto che si vuole conoscere facciano tutt'uno, si ha effettivamente la successione di due fatti psichici e la coesistenza di due fatti, l'uno psichico e l'altro fisico. La volontà nostra dà spesso un impulso, iniziale soltanto, al compimento poi automatico, di certi atti fisici del nostro corpo, la cui esistenza non implica punto una persistenza di volontà. Possiamo benissimo passeggiare e pensare a tutt'altro, senza che ad ogni passo vi sia coesistenza della nostra volontà di passeggiare col

pensiero suddetto. E così nel guardare, la volontà dà solo l'atteggiamento iniziale ai muscoli dell'occhio, e solo in quanto esso si sposti si ha un atto di volontà: proprio come nello scansarsi, nel voltare, nelle deviazioni del moto per il caso della passeggiata.

Può a prima vista destare stupore l'affermazione nostra, ma in realtà noi non collochiamo un sentimento, un dolore ad esempio, ma la rappresentazione del dolore: il dolore non come sentito ma come ricordato. Ed il collocare non è sentire il dolore e rappresentarselo a un tempo, ma soltanto rappresentarselo; se anche tale rappresentazione di dolore sia frastagliata di dolore sentito con cui venga a far tutt'un insieme; se anche ce lo rappresentiamo come qui in noi adesso. Ma nel caso d'un oggetto ch'è un fatto sentimentale volitivo, non basta, pare, pensarlo perchè abbia esistenza: in realtà si pensa soltanto ad una sua rappresentazione: ma almeno a quel fatto possiamo negare l'attuale realtà.

Il dolore e la sua rappresentazione non si accolgono insieme in un'istantanea esperienza, sì in una successione di esperienze. È così che in realtà *basterebbe rappresentarsi il dolore più che possibile ininterrottamente, per esserne il più possibile liberi,* cioè per sentirlo il meno possibile.

A tal punto può sorgere un problema intorno alla *somiglianza tra un sentimento, un atto di volontà e le rappresentazioni loro.* Certo, che quando mi rappresento un sentimento, oppure un volere, nè l'uno nè l'altro in me si ripete, a differenza di quando ricordo una rappresentazione. Il contenuto di questa l'ho nuovamente in me, sia pure in guisa abbreviata; posseggo una rappresentazione analoga in certa misura alla precedente: ma nel caso che qui c'interessa in me accade? Può domandarsi altresì che accada in me,

quando in me colloco la rappresentazione stessa di quel contenuto proiettato fuori di me.

Posso dire che io rivivo il fatto di coscienza quando lo colloco ad esso pensando, e non concentro, come pure sono solito spesso, l'attenzione mia sulla parola che l'indica perchè indica una categoria di fatti di coscienza. La riconnessione della parola al fatto, proprio esso ricordato sì allora, fu precedente. Sono solito spesso, ho detto; ma non quando si tratta di collocare in me o negli altri un certo dolore, sì quando asserisco in generale intorno al dolore, ad una specie di dolore. Nemmeno, tanto meno anzi, quando pretendo di confrontare dolori passati per determinarne le differenze d'intensità.

Rivivo, già si è detto, in una certa maniera il dolore, ed a quello fisico per ora alludiamo, senza esserne troppo toccato: spesso l'accompagna uno stato d'animo opposto. Ma come rivivere senza dolore un dolore? Certo, quando ricordo un dolore fisico, la prima cosa che mi rappresento è la sede di esso, o meglio, della sua causa immediata; l'incontro di circostanze obbiettive dalle quali immediatamente esso risultò. Ma con questo soltanto io non rivivo il dolore, ed occorre che si aggiunga dell'altro, ch'è precisamente il ricordo del dolore.

Va bene che il dolore fisico è prodotto dalla presenza di certe alterazioni fisiche del nostro organismo, ma queste, alterazioni d'un non io, non basta pensarle perchè si ripeta il dolore fisico: non è questo prodotto senz'altro dalla mia volontà. E allora siamo sempre lì: che è quel che si rivive?

Il problema si risolve rammentando che non v'ha una sola specie di dolore, ma a fianco del dolore fisico v'ha il dispiacere che può in noi sorgere senza attività di non io, senza che del mondo esterno subiamo l'azione o ne esercitiamo sovr'esso, sorgere in virtù anche di un puro atto interno di volere, in virtù di una serie svolgentesi tutta nell'intimità del mio io. A fianco del dolore fisico, il dolore morale. Ed appunto per illustrare nell'essenza sua il ricordo

del dolore fisico, sarà bene guardare prima alcuni aspetti del dolore morale.

È questo, al pari dell'altro, un stato d'insoddisfazione: uno stato a fianco dell'altro ed a tale proposito occorre avvertire che quando si sente parlare, ad esempio, d'un dolore piacevole, bisogna non ingannarsi e non pensare che proprio quel dolore sia percepito come un piacere e non come un dolore. Non è un dolore quel che non apparisce tale. Però quell'espressione significa appunto un'adiacenza di due fatti e qualche cosa più.

Cioè chi prova il dolore fisico moralmente piacevole, poniamo per una creduta purificazione ch'esso rechi allo spirito, avverte sì il dolore, ma a fianco di esso anche un piacere, e quando l'uno non l'altro. E s'egli sia convinto che quel piacere superi il dolore, che meriti per averlo, subire quel dolore come unico mezzo ed il meno penoso, dirà allora piacevole quel dolore, ma in questa locuzione non vorrà certo negare la successiva realtà del piacere e del dolore.

Ebbene, risorge nell'animo nostro anche il dolore morale, anche di esso come di quello fisico abbiamo il ricordo, l'immagine fantastica, e anch'esso risorge come rappresentazione della sua causa immediata, insieme con alcun che di altro diverso secondo la natura della rappresentazione della causa.

Voglio ricordare il dolore ch'ebbi prevedendo d'incontrare, e poi non l'incontrai, un cane idrofobo sul mio cammino. L'immagine della bestia, causa psichica, morale, pura rappresentazione, mi dava dolore. S'io voglio far rivivere adeguatamente in me lo stato d'animo di allora, incomincerò col rappresentarmi come allora quel cane; ma io quel cane non lo temo più: quell'immagine non è più capace di suscitare in me dispiacere, e pure io voglio ricordare quel dispiacere, farmelo presente, poniamo per analizzarlo.

Ebbene, in virtú di tale volontà, di una rapida associazione tra l'immagine e quel dispiacere, io rivivo nel ri-

cordo un attimo di dispiacere, e con precisione maggiore o minore secondo la fedeltà della mia memoria, come accade di ogni ricordo, senza bensì insistervi, non posso, vi si ribella la mia volontà. Ed allora, ritornando con queste nozioni all'argomento del dolore fisico, domandiamoci di nuovo, che si aggiunga alla rappresentazione della causa di tale dolore.

Non certo un dolore fisico, cioè un sentimento localizzabile in quel posto coi caratteri di esso dolore, bensì la sensazione organica riprodotta è accompagnata da un senso istantaneo di dispiacere; la sensazione dolorosa è rivissuta come sensazione istantaneamente spiacevole. E quel confronto tra dolori, di cui parlavamo, onde è dato cogliere la differenza d'intensità, non è in realtà confronto tra intensità di sensazioni rivissute, si tratta di un dispiacere così tenue e fugace; è sì confronto tra giudizî da noi richiamati alla memoria, quelli fatti al tempo dei vari dolori e nei quali esprimevamo l'intensità del dolore — oppure tra effetti rappresentativi riproducibili ch'erano segni d'intensità dei dolori.

E quindi il dolore fisico vissuto nei ricordi come un dolore morale: non v'ha nei ricordi il rinascere d'una causazione fisica ond'esso possa risorgere: il ricordo ch'è fatto psichico non può esser causa altro che di dolore della forma morale. S'intreccia questo colla rappresentazione della causa, sì che nei nostri ricordi può avere un senso pensarla come causa di dolore, ed anche così soltanto può avere un senso rappresentarsi un dolore.

E nemmeno ha peso l'obbiezione ch'io sento proprio specificamente il dolore fisico, perchè se no io non potrei ricordare, e mi pare di ricordare, la differenza qualitativa esistente tra i diversi dolori. Diversamente dolorosa, dal lato qualitativo, mi pare di rivivere nel ricordo una puntura di spillo, di quel che un forte dolore di ventre. È in realtà che diverse sono nel primo e nel secondo caso le sensazioni organiche ricordate, non che qualitativamente

diverso sia il senso d'insoddisfazione fugace ch'io provo nel ricordarle.

Certo può darsi, pare, ch'io ricordi un dolore di ventre senza che sappia rappresentarmi l'immediata causa fisica. Non ricordo in tal caso un'alterazione, solo mi rappresento la sede del dolore ed insieme il dispiacere connesso alla rappresentazione: al più talvolta un muoversi di sensazioni, accompagnato da dispiacere nel caso di dolori vaganti.

Tranne i due già menzionati e nel senso ad essi attribuito, nessun collocamento che noi compiamo è quindi dell'attualità presente, e dei due stessi, quello spaziale non è certo, per le ragioni precedentemente accennate, dotato d'innegabile verità. Salvo per quell'uno ch'è collocamento dello stato attuale di coscienza, noi collochiamo i fatti in un ordine che non è dato insieme con loro e anche, quando è dato, può essere contradittorio con nozioni alle quali prestiamo più fede: ce lo dice l'esperienza. Conviene quindi considerare di quali mezzi ci serviamo per giungere alla determinazione dell'ordine di quei fatti che di per sè, immediatamente, non sono ordinati, o diversamente dal vero appariscono esserlo: vale a dire come superiamo il dato presente, integrandolo di quel che non ha o correggendolo in quel che ha, come nel caso della rappresentazione spaziale. Il dato presente, perchè anche il fatto ricordato è di per sè un dato presente, salvo che lo collochiamo nel passato, proprio come nel futuro il fatto immaginato che anch'esso è presente.

Al pari della percezione spaziale, questi mezzi non presentano inattaccabile sicurezza nei loro risultati, in quel che ci dicono, ma probabilità maggiore o minore di verità, secondo che le risposte sono concordi o discordi. E se discordi conviene decidersi, e secondo la fede che quei mezzi

meritano per ciò che dall' esperienza sappiamo, e secondo che l' una o l' altra delle risposte più si adagi coerente nel complesso delle nostre nozioni. Di questi mezzi diamo un rapido elenco.

Oltre la conoscenza dell' attualità è la *memoria,* mezzo di conoscere il vero. Essa ci dice la serie intermedia di fatti tra l' attualità e un certo fatto, sì che ci riesce possibile il collocamento d' un fatto nel tempo. Essa ci fa altresì rivivere le percezioni nostre ed anche i risultati con altri mezzi raggiunti, senza che di nuovo poniamo in opera i mezzi medesimi.

Altro mezzo è il ragionamento poggiante sul principio già illustrato che ogni fatto ha la sua *ragione e* la sua *conseguenza:* principio che ci guida a cercare l' una o l' altra anche quando non le percepiamo o non le ricordiamo; ad assumere come ragioni e conseguenze tra i fatti che possono esserlo e tra i quali non le riconosciamo, quelli che sono proporzionati col fatto medesimo. Ancora, noi abbiamo sempre incontrato, *certi fatti, certi caratteri, uniti con certi altri,* e questi li riteniamo esistenti o dover esistere, in una connessione necessaria, insomma, di coesistenza o di successione, anche quando diversamente non ci risulti questa esistenza. In realtà, questi due mezzi si risolvono nell' applicare i principî della connessione necessaria.

Si devono ricordare inoltre le *operazioni matematiche* su certi simboli, e *geometriche,* le quali ci dicono anche di ciò che non percepiamo; abbiamo fede ch' esse diano risultati ovunque veri. Infine *l' opinione degli altri,* da noi più o meno creduta secondo la qualità e la quantità di questi altri. Essa si riferisce all' attestazione per parte degli altri di loro percezioni, di loro ricordi, o dei risultati a noi detti, senza il procedimento per cui vi siano giunti — altrimenti, quando io ripercorressi la via, sarebbe come se il risultato l' avessi raggiunto da me — di connessioni istituite da loro o di operazioni matematiche da loro compiute.

La validità di questi quattro ultimi procedimenti si

fonda, come è evidente, sulla memoria. Essa ci dice in quale misura possiamo fidarcene: l'idoneità maggiore o minore che ad ognuno di essi è propria per farci conoscere la verità. Ed intendiamo non solo della nostra memoria ma anche di quella degli altri, nel caso che per la valutazione di tali mezzi ricorriamo all'opinione degli altri.

Di questi mezzi poi, rispetto alla maniera in cui ce ne serviamo, devono farsi quattro categorie, la memoria, le connessioni, le operazioni matematiche, l'opinione degli altri. Il responso della memoria è direttamente appreso come una rappresentazione o al più come una serie di rappresentazioni, e l'otteniamo nella maniera in cui già vedemmo potersi avere ogni responso della memoria; o spontaneamente in forza d'indissolubile associazione tra una certa rappresentazione presente ed una passata, o per un atto di volontà indagante per entro il passato.

La seconda categoria invece consiste o, nel caso delle connessioni di ragione e conseguenza, nel ricordare certi principî generali, suggeriti, tratti dall'esperienza; o nel caso della connessione di caratteri, nel rievocare altre connessioni d'uno stesso carattere, o particolari o raccolte in una nozione generale. Comunque però, finchè si fa questo, dalla memoria non ci è detto direttamente quel che cerchiamo; l'ignoto di cui si vuole la determinazione non è esso precisamente determinato: ci è detta altra cosa, da cui bensì la risposta procede. Ma effettivamente noi questa volta non indagavamo per entro la memoria col proposito di sostituire senz'altro all'ignoto una rappresentazione da essa fornita: non aspiravamo a questo come nel caso precedente.

Nel caso, invero, della prima specie di connessione, nessuna volontà si aveva diretta ad esplorare fra i nostri ricordi, e soltanto si considerava la realtà presente alla luce d'un principio che non certo allora avevamo voluto ricavare dalla serie dei nostri ricordi, ma attualmente esistente, senza bisogno d'un atto di volontà nostra, innanzi alla nostra coscienza, se anche ivi collocato dalle serie delle nostre

passate esperienze, da elaborazioni anteriori dei nostri ricordi. In tal caso sappiamo in astratto che vi sarà una ragione, una di certa fatta, ma in concreto non sappiamo quale, ed alla luce di quel criterio cerchiamo di riconoscerla.

Nella seconda specie sì che abbiamo uno spontaneo o sollecitato responso della memoria: semplicemente utilizzato cioè o anche richiesto per la convinzione della costanza nelle connessioni tra caratteri, tra fatti. Esso non ci dice il fatto lì allora collocato che noi cerchiamo, bensì un fatto ritenuto ad esso simile salvo per il collocamento temporale e spaziale, e connesso ad un altro fatto del passato constatato simile ad uno presente.

L' opinione degli altri invece è conosciuta mediante la percezione, o attuale o ricordata; essa può fornire proprio il collocamento che occorre sostituire all' incognita.

Diversa è la natura delle operazioni matematiche suddette e geometriche. Procediamo colle prime traendo sempre partito da nostre precedenti nozioni, volta a volta serialmente seguendo il procedimento della memoria, della connessione di caratteri, di fatti con certi altri, sicuri che le operazioni su certi simboli della realtà spaziale e temporale ci diranno, ancora simboleggiato, quel che potremmo vedere se anche non vediamo verificarsi — date certe condizioni che ci asteniamo da porre in essere — nella detta realtà, in certi aspetti di essa.

Colle seconde poi, traendo sempre partito dalle nozioni stesse, e sempre seguendo quello stesso procedimento, esaminiamo non più dei simboli ma delle realtà spaziali che, trovate o da noi create, sono direttamente percepite e ne cerchiamo le connessioni ignote: realtà indipendenti da questo o quel collocamento nello spazio, che dovunque possiamo trovar disegnate o disegnare, anche nello spazio immaginato, e per esse se uguali, saranno vere sempre le connessioni per una di esse scoperte.

Sopratutto questo metodo si distingue dai tre primi per un carattere che risalta già subito a prima vista, e che

bisogna illustrare un po' da vicino. Mentre quelli sono in grado di darci subito il risultato che desideriamo, qui invece la mente si muove attraverso una trafila di procedimenti: certo che essa non segue quella via rapida e semplice. E può domandarsi, se ciò importi oppure no una differenza essenziale dagli altri, di questo metodo: ed anche come si combini in esso l'uso successivo di quei metodi, se ciascuno sia destinato a risolvere un problema particolare o no ma invece tutti insieme cooperino a risolvere un solo problema. E da che dipende la certezza maggiore di questo metodo?

Possiamo riconoscere anzitutto che nella determinazione della verità le diverse scienze matematiche procedono per ipotesi. Così senza dubbio anche procedono, ma più raramente, le scienze che indagano le connessioni, quando si tratti di stabilire se una certa connessione supposta si trovi o no confermata nella realtà, se presenti o no caratteri onde sia proporzionata nel rapporto di ragione e conseguenza, se sia o no necessaria. Ma nel caso che consideriamo, proprio ogni scoperta voluta suole ottenersi per via d'ipotesi. Certo può darsi, e non l'escludiamo, la scoperta casuale, ma essa non c'interessa qui, chè vogliamo illustrare i metodi varî con cui procedono atti riflessi di conoscenza.

Ed in questo campo due forme d'ipotesi s'incontrano a prima vista. O si suppone vero un principio e s'indaga, per confermare questa supposizione, se sia dimostrabile o no; o si suppone l'idoneità di un mezzo per un certo fine, che si vedrà poi se sia stato raggiunto. E si noti che questo secondo caso, se anche *prima facie* diverso, si riduce in realtà al primo in quanto si tratta anche qui di affermare la verità di un principio, di un collocamento spaziale, l'identità ad esempio del vertice del triangolo equilatero col punto d'incontro di due circonferenze, aventi ciascuna per centro uno degli estremi della base e questa per raggio.

Fatte queste ipotesi, compiamo una serie di tentativi combinando varie osservazioni, secondo che ci sembrano o

no presumibilmente adeguate al fine che ci proponiamo. E procedendo così, è vero che spesso risolviamo per via altri problemi, dimostriamo altre verità ma spesso anche, cercando di provare l'ultima verità senza proprio espressamente proporci di provare ognuna di queste anteriori. Ed è anche certo che più verace di ogni altro ci sembra il procedimento matematico.

Le verità affermate da esso e su cui poggia, non sono di un solo caso ma tali sempre. *Ogni spazio ha le proprietà dello spazio, e così ogni tempo del tempo.* Ed anche quando nella matematica ci serviamo di simboli, essi lo sono di ogni realtà spaziale (anche di realtà temporali, possono contarsi anche queste) non di una sola, per modo che sempre ci riesce di trovare la conferma del metodo di cui ci siamo serviti. Potrebbe dirsi anzi che il criterio per riconoscere la credibilità maggiore o minore di tutti questi metodi, per graduarla, consiste nella facilità con cui di per sè ognuno di essi si presta ad essere controllato. È questo il segno della validità scientifica del metodo, dell'affidamento che la scienza può fare sovr'esso.

Minima la credibilità d'un'osservazione fugace d'un individuo che nemmeno la possa ripetere, maggiore se ciò è possibile, anche maggiore se anche ad altri è possibile. E così, se anche le affermazioni intorno allo spazio a più che tre dimensioni non sono controllabili nella realtà, in una rappresentazione, le riteniamo pur vere non solo in quanto dovute al procedimento stesso seguito per le verità a quel modo controllabili, bensì anche in quanto ciascuno può persuadersi della bontà di quel metodo in virtù appunto della constatabile identità dei procedimenti.

Il Pensiero.

Nel corso di queste ricerche abbiamo visto come dei dati siano da noi pensati nello spazio, nel tempo, nella connessione necessaria. Siamo certo in grado di collocare ivi ogni dato, ma la questione è di sapere se possiamo pensare un dato, fare ad esso attenzione, astraendo da tali collocamenti.

Alcun che profondamente diverso abbiamo trovato fra il pensare nello spazio e il pensare nel tempo e nella connessione causale. È che dobbiamo nettamente distinguere il pensiero, come l'esperienza in generale, dall'intuizione. Non si ha questa nella sua vera forma, altro che nell'immagine spaziale, in cui per ciò che mi rappresento l'oggetto, mi rappresento insieme lo spazio.

Una meno perfetta intuizione abbiamo nel movimento, in cui si fondono in intima unità le forme dello spazio e del tempo: possiamo rappresentarci l'oggetto in moto in quanto questo fatto tiene dello spazio; abbiamo la rappresentazione del moto in quanto abbiamo quella dell'oggetto. Ed in una rappresentazione più o meno adatta ad esser fissata, a persistere nella coscienza cogliamo la fisionomia del moto. Ma quando si ha una successione nello stesso spazio, quando la successione non è segnata in termini spaziali, non si rivela con un percorso, potrà allora pensarsi bensì un mutare ma non sarà possibile acccoglierlo, come già dicemmo, nell'unità d'una rappresentazione.

Tanto più questo nel caso delle connessioni necessarie, come tali colte non dall'intuizione sì da altra attività di pensiero e come tali quindi, in ciò per cui si distinguono

dalle coesistenze e dalle successioni non rappresentabili, non intuibili.

In rapporto con quel che abbiamo detto sull' intuibilità ristretta allo spazio è notevole che ci riesce l' intuizione, sia pure come di un oggetto, dello spazio vuoto, mentre malgrado ogni sforzo, non giungiamo a quella del tempo vuoto, nè di un dato atto a simboleggiarlo. E pure anche qui, senza che il pensiero intuisca, parliamo, pensiamo del tempo, senza nemmeno soffermarci sui fatti che lo riempiono; al tempo, per esempio, che correrà tra gli anni 2000 e 3000. Come del resto spesso pensiamo porzioni di spazio senza rappresentarcele, ma pur essendovi sempre tale possibilità.

E si rivela anche qui l' efficacia della parola. Essa ci serve ad indicare le nostre intuizioni, i procedimenti dello spirito nostro nello stabilire una successione temporale o una connessione necessaria, e su tale simbolo possiamo operare senza ripetere per ogni pensiero, al riguardo, intuizioni e procedimenti mentali. Ma detto questo, ancora resta un dubbio. La parola servirà ad indicare successioni, connessioni già scoperte cioè pensieri già avuti: ebbene, quale sarà la natura di questi pensieri che aggiungono alcun che alle intuizioni spaziali, e pensano questo che non è intuibile nè espresso ancora in un simbolo verbale?

Senza dubbio questi pensieri si hanno e forse parrà, quantunque della soluzione abbiamo già dato un cenno, che ciò, se anche concorda con quel che abbiamo detto essenza della successione e della connessione necessaria, pure violentemente cozzi col principio che più ci siamo curati d' illustrare sin qui. Perchè se tutto questo è vero, quale senso ha il dire che tutti i dati sono collocati nel tempo, nello spazio e nella connessione necessaria?

È che possiamo pensare qualche cosa che non siamo obbligati a pensare in alcuno dei tre collocamenti, da essi possiamo agevolmente astrarla, ma non possiamo parimente negare che questa qualche cosa abbia i tre collocamenti. Che significa allora *essere in grado di astrarre da un collo-*

camento e non essere in grado di negarlo? Sopratutto merita una spiegazione questo ambiguo essere e non essere di grado.

In realtà, quando chiamiamo connessione necessaria una coesistenza o successione, attribuiamo a questa uno speciale carattere per cui si distingue dalle altre. E certo non riusciamo a pensare questo carattere se non come inerente a fatti spazialmente collocati, anzi tutt' uno con essi. Si tratta di appercepire un carattere, dietro cui, se anche sfumante, resta come un alone pur sempre, già lo dicevamo, il sostegno materiale spaziale. E come quando appercepiamo il calore, il colore d' un corpo, se anche qui sembri aversi una diversità perchè questi sono dati direttamente percepibili, mentre la connessione necessaria è tratta dal ricordo di parecchie percezioni. Ma ciò che vuol dire? Di dati che abbiano collocamento spaziale vuol dire che non uno solo ma parecchi sono pensati e si constata l' uniformità dei nostri ricordi, il ripresentarsi di caratteri appercepiti, regolare ripresentarsi che chiamiamo connessione necessaria.

Diverso è quando *denominiamo* questi caratteri. Prima a pensarli, avevamo bisogno di quel sostegno: ora associamo suoni a questi caratteri. Quando, da principio, si volle condurre gli altri all' appercezione di un dato fu emesso un certo suono — ciò sarà visto meglio nel capitolo in cui parleremo del linguaggio, ma è necessario sin da ora dire qualche cosa al riguardo — preferito quello tra gli altri possibili, per varie ragioni, poi tra quell' oggetto stesso e quel suono si stabilì un' associazione sempre più salda e fu pronunziato quel suono a segno dell' attuale presenza dell' oggetto allo spirito: dico meglio, della sua esistenza.

Perchè tutta questa elaborazione associativa è dominata dal punto di vista realistico: chè anzi, se dobbiamo consi-

derare quel dato come uno stato di coscienza nostro, aggiungiamo a quel suono un altro e parliamo della rappresentazione dell'oggetto, non più dell'oggetto soltanto.

Certo noi diciamo anche, l'esistenza dell'oggetto: e parrebbe che l'oggetto fosse diverso dall'esistenza come dalla rappresentazione sua: ma in realtà la denominazione di per sè dell'oggetto ci rinvia all'oggetto esistente, e nella espressione, rappresentazione dell'oggetto, oggetto è preso come esistente, mentre nell'altra espressione soltanto, esistenza dell'oggetto, all'oggetto si allude come pura rappresentazione. A meno che non lo prendiamo, e lo vedremo poi, come concetto. Comunque però nell'ipotesi fatta il suono che designa l'oggetto, non ne indica la rappresentazione ma l'esistenza: quando diciamo un albero, una casa, pensiamo a questi oggetti come esistenti fuori di noi.

Ebbene, il possesso della parola che importa per il problema che ora ci occupa? Io penso, Augusto fu il primo imperatore dei Romani e gli successe Tiberio. Certo che penso qualche cosa, ma che precisamente? Anzitutto escludiamo che io immagini Augusto. Rievoco forse una successione di suoni già ascoltati? Nemmeno, può darsi che riesca a provare che suoni siffatti non li udii mai. Ma sicuramente queste parole hanno un senso, cioè sono capaci di suscitare uno stato d'animo in me. Può darsi che le ripeta macchinalmente, ma può anche darsi che le ripeta perchè mi fanno sostare in un pensiero. Si domanda quale sia questo pensiero.

Certo deve escludersi per molti, per chi scrive ad esempio, che quella serie di suoni abbia mai suscitato la rappresentazione delle porzioni spaziali che denominiamo Augusto e Tiberio. Ecco, io se in me guardo, trovo che quell'espressione ha bensì un significato spaziale, ma designa la rappresentazione di porzioni di spazio diverse da quelle. Io, per mio conto, penso un foglio di carta o una lavagna su cui vedo scritto, sopra Augusto e sotto Tiberio, come in una tavola cronologica.

La ripetizione della frase può essere talvolta puramente fonetica, ma anche piuttosto complicata, combinandosi con un'associazione. Mi si domanda, per esempio, qual'è la capitale della Francia? Rispondo, Parigi, e semplicemente esprimo un'associazione abituale tra i suoni della domanda e quelli della risposta, senza rappresentarmi, come altra volta mi accade, la carta geografica del paese di cui si tratta con su un nome di città scritto a lettere più grandi, o comunque diverse, il nome della capitale.

Dunque pensare è talvolta cercare l'associazione di due suoni, intensamente prestare ad uno di essi attenzione, perchè sorga il ricordo dell'altro. E quando *esprimo* uno di tali complessi di suoni, posso in realtà pensare agevolmente ad altro, se non voglio appercepire l'atto che si svolge in me, sia pure esso sorto per l'impulso d'un'iniziale volere. A molti per esempio, è perfettamente possibile recitare a memoria dei versi e pensare ad altro.

Accade allora in noi un fatto notevolissimo. Iniziale si ha la volontà di pronunziare la poesia, nel nostro apparato vocale si ha poi un accennare successivo alla produzione dei singoli suoni di cui le parole risultano, e di cui ci sembra di udire il suono come se le pronunziassimo sotto voce, come se l'impulso dato agli organi nostri fosse un poco più forte. E qui si presenta la difficoltà di spiegare, come sia possibile che, pur essendo presi da un altro pensiero, noi compiamo senza esserne consci — così pare — quei diversi atti di volontà.

Pare questo più complicato che quando si cammina, ad altro pensando: pare che i singoli passi, atti simili tutti, siano tutti compresi nell'iniziale volontà di camminare, mentre alla pronunzia delle diverse parole sembra che debbano corrispondere atti diversi di volontà. Si poteva, volendo, prevedere in un punto la serie dei passi, non quella delle parole, a meno di non ripeterle mentalmente tutte: omogeneità si riscontra fra i primi atti ed eterogeneità fra i secondi. Tutto questo bensì sarà vero per le prime volte,

quando la poesia s'impara, ma poi si costituisce l'abitudine ad un complesso di movimenti diversi, così strettamente associati ch'è difficile compiere l'uno senza l'altro, e basta che ci sia la volontà generica di compiere la serie, basta che la serie venga iniziata, perchè senza che ulteriori atti di volontà si rinnovino, gli altri atti vengano eseguiti di cui la serie risulta.

E spesso è quest'associazione di atti, di particolari tensioni muscolari corrispondenti all'accenno di certe parole che si verifica anche nei casi suddetti.

Spesso quando, come allora, rispondiamo il nome domandato di una città, si ha in noi un'associazione — rapidamente e tacitamente ripetiamo le parole della domanda — tra gli atti di cui questa risulta e quelli della risposta. Comunque in tutti questi casi, salvo quando ci rappresentiamo la parola scritta, quella con cui si designa appunto una certa successione di suoni, il pensare nostro di per sè non consiste in un collocamento nello spazio, nel tempo, nella connessione. Se anche io colloco, non penso di collocare, astraggo un fatto dal suo collocamento.

In tutti questi casi lo spirito non fa che richiamare, compiendone con attenzione alcuni, certi fatti d'indole acustica e muscolare associati coi primi, fatti che possono verificarsi in me senza ch'io abbia nessuna rappresentazione spaziale, alla maniera stessa che pensare un suono, un odore è pensare un dato non spaziale, è rivivere uno stato d'animo non occupato da immagini spaziali. Talvolta, quando asserisco che l'ubriachezza è un vizio e la temperanza una virtù, compio soltanto, per l'abitudine che vi ho presa, un'associazione verbale, ma penso anche talvolta a un mio presente o passato o altrui stato d'animo occupato da un sentimento morale di approvazione o disapprovazione.

La rappresentazione di certi fatti, in me, negli altri, suscita un'approvazione morale: questi fatti, queste ragioni io chiamo virtù; il carattere di questi fatti da me appercepito, ogni altro rimanendo nell'ombra, è che sono ragioni

di approvazione morale, virtù. E si spiega perchè, quando dico la virtù, forse non penso che alla parola, ma quando alla virtù faccio attenzione, e di essa dico o penso qualche cosa, ha da verificarsi in me uno di quegli stati e ciò senza necessità di commistioni spaziali e senza escludere i collocamenti esistenti in realtà, di cui quel che io penso è semplice astrazione.

Quel che diciamo della virtù può dirsi, *mutatis mutandis*, di tutti gli altri astratti, rispetto al fatto di coscienza da essi designato. È quindi possibile un pensare come semplice rivivere un dato non spaziale, senza che alla coscienza siano presenti determinazioni spaziali, ed a ciò la parola è un ausilio potente. Non ogni pensiero dunque è un rappresentarsi, può essere un rivivere.

Perchè v'è anche un vivere senza sentirci limitati dallo spazio, esperienze non appercepite da noi, spoglie innanzi a noi, di qualunque determinazione spaziale. È vero dell'esperienza in generale quel che dell'*esperienza appercepita*, cioè del *pensiero in senso lato*, e nel punto che udiamo un suono, respiriamo un odore, non percepiamo necessariamente alcun che spaziale.

Resta confermato così che noi siamo in grado di pensare astraendo dal collocamento, mentre non siamo in grado di negarlo. Veri ormai risultandoci i due fatti, si tratta di vedere come si conciliano. E sembra facile. Di tutti quei dati è vero questo, che possiamo pensarli non collocati, ed anche possiamo pensarli collocati: anzi ognuno di essi, in quanto cerchiamo di pensarlo *insieme con un altro,* in quanto, possiamo dire in generale, *non esiste esso solo, ammette un fuori di sè,* riceve per ciò soltanto un collocamento almeno nel tempo. Ora, se noi sapessimo quel dato isolato da ogni altro potremmo negarne il collocamento, come possiamo negarlo dell'Assoluto.

Ma così non è, ed allora negare il collocamento d'un dato significherebbe negare la verità di quei giudizi che lo affermano collocato. Legittimo è dunque affermare la possibilità d'un'astrazione, illegittima la negazione del collocamento. Ed anche qui bisogna distinguere tra stati di coscienza che sono collocamenti, e quelli che non lo sono.

I primi, anche all'infuori d'essere ripensati come stati di coscienza, anche nella loro attualità immediata, sono essenzialmente collocamenti. Gli altri bensì possono astrarsi, salvo quando siano ripensati come stati di coscienza tra gli altri.

Qui appunto può restare ben chiarita quella distinzione tra uno stato di coscienza come *esperienza,* anche ove sia il caso come pensiero, e come *contenuto,* a cui ci siamo richiamati sin già dal primo capitolo — tra quel che *un'esperienza* è se *considerata come tale tra le altre,* e quel che *di per sè, per ciò ch'essa è.* Ebbene, c'è qualche esperienza, che, anche come contenuto, è un collocamento, suol dirsi che ha per contenuto un collocamento. E di queste anzitutto abbiamo visto le rappresentazioni spaziali, contenuti che non possono non implicare un collocamento, e poi ogni collocamento di altri contenuti è di per sè come contenuto un collocamento.

Una particolarità notevole si verifica a proposito del *concetto*, che si riferisce sì a fatti accaduti nel tempo, nello spazio, ma alcuni punti relativi al suo collocamento devono essere espressamente rilevati. Prima bensì va dato ancora un cenno dell'attività fantastica.

Prendiamo delle rappresentazioni spaziali, l'una, percezione, l'altra fantastica. Sono entrambe collocamenti nello spazio, visioni di spazî come contenuti: spazî dei quali l'eterogeneità non sorge finchè considerati come contenuti, spazî che può darsi siano incoerenti. Di essi la differenza si afferma, quando si dispongano in rapporto alla rappresentazione dell'io: ed allora l'uno verrà collocato fuori di me, oltre che in me; l'altro soltanto in me, sede inestesa dello

spazio fantasticato. In tal caso soltanto, i due spazî, l'uno in me e l'altro fuori di me, non si escludono perchè hanno sede diversa, e nemmeno i due in me, perchè si succedono. La coerenza tra le due rappresentazioni di spazio, ove turbata, viene ristabilita mediante confronto colla terza, quella dell'io.

Ritorniamo al concetto. Esso può esprimere una serie di porzioni temporali o spaziali, può darsi insieme di entrambe, ma non ci curiamo qui che dell'ipotesi più semplice. Partiamo anzi dal caso più semplice di questa ipotesi: che il concetto sia denominazione singolare di una serie di oggetti o di fatti di coscienza tutti uguali. Preso come contenuto allora, quale sarà il suo collocamento?

Evidentemente essendo il concetto, in questo caso, soltanto un'espressione abbreviata per tutti quei dati, avrà il collocamento di essi perchè non sarà altro da essi. E se questo appare qui più evidente, non può dubitarsi nemmeno che accada quando il concetto si riferisce a caratteri riconosciuti identici in varî dati, pure insieme ad altri caratteri non identici. È così ad esempio, il concetto di uomo non altro che l'unificazione, e la denominazione singolare di quei caratteri essenziali dell'umanità che si trovano disposti, come appartenenti a ciascun uomo, nello spazio e nel tempo, in collocamenti numerosi quanti gli uomini sono. Il concetto d'uomo, l'uomo è là, come contenuto, ovunque è un uomo. E se vogliamo pensare come attualità soggettiva il concetto di uomo, l'uomo, se l'appercepiamo, appercepiamo per quanto sia possibile insieme, o successivamente, le rappresentazioni spaziali di ciascuno dei caratteri di cui l'uomo risulta, il rivivere certi stati psichici nostri che noi collochiamo entro quell'involucro di caratteri esteriori.

Illustrata così in generale la natura del pensiero, ne resta chiarita anche quella del giudizio: ch'è ogni collocamento salvo quello contenuto nella rappresentazione spaziale. Esso non è, già lo accennammo, che il riconoscimento per

parte del pensiero, di un certo collocamento considerato come indipendente dal pensiero nell' atto del giudicare. Anche quando dico: questa rossa mi pare rossa; non, è rossa, ed affermo una relazione colla mia conoscenza, considero, riflettendo, questo fatto come obbiettivato innanzi a me giudicante a cui altro non spetta che riconoscerlo. E di questo fatto, della mia rappresentazione di rosa nel giudizio questa rosa è rossa, ch' è l' ipotesi più semplice, come mi servo?

Appercepisco il colore ed il suo collocamento spaziale, la forma della rosa. Posso farlo anche per divertimento e sulla foggia dei casi ordinari, ma per solito, voglio rivolgere attenzione a questo dato per distinguerlo da altri dati, più spesso rose, non rosse: può darsi anche, se accentuo la parola rosa, da altri oggetti rossi non coi caratteri di questa rosa e appunto per questo, quel che m' interessa sono il colore e il sostegno di questo colore.

Ma perchè ho bisogno di dire, questa rosa è rossa, e non mi basta, questa rosa rossa? Perchè penso quest' ultima locuzione come solo una parte d' un giudizio, e la prima come un giudizio completo, concluso? Ho detto che quando giudico voglio appercepire, distinguere da altri un collocamento temporale, spaziale, di connessione necessaria: ora perchè, così facendo, non penso tutt' insieme sostegno e colore, ma cerco di pensare prima il sostegno e poi il colore, quasi con una sosta segnatami dalla copula *è*?

In ogni collocamento bisogna, certo, riconoscere due parti separabili, separabili appunto perchè si tratta di contenuti discreti. Quando colloco nel tempo un fatto, lo colloco in mezzo all' esteriorità di altri fatti, e così quando nello spazio: quando poi nella connessione necessaria, lo pongo o come ragione di un altro fatto, conseguenza, o come conseguenza di un altro fatto, ragione. Ogni atto di collocamento implica quindi, che noi pensiamo a due dati: la sede del collocamento, quella ove il collocamento va scelto, conveniente per l' oggetto dato, quella che dà un

senso al collocamento che per essa è lì e non altrove; e l'oggetto che non sappiamo ancora se porre lì o altrove.

Quando dico, allora, questa rosa rossa, non penso la sede del collocamento distinta dall'oggetto collocato, come faccio quando formulo quel giudizio. E se m'interessa il collocamento, quel collocamento, lo penso qual'è, cioè come collocamento di quell'oggetto, lì allora, in quella connessione. Come sede del collocamento prendo nel caso della connessione, un fatto ragione o conseguenza, e rispetto a questo colloco, non ha senso collocare se non rispetto ad un altro fatto. Così anche procedo quando in rapporto voglio collocare due dati nel tempo, nello spazio. Ognuno di essi è preso come sede di collocamento per l'altro, in quanto nessuno di essi, di per sè, senza l'altro si trova collocato; a meno che quest'altro, io abbia per mie precedenti nozioni collocato già rispetto ad altri dati, ed allora io lo posso prendere come sede di collocamento del dato che voglio collocare: anche senza che mi prema di aggiungere al collocamento dell'oggetto che sapevo già collocato le determinazioni ch'esso può ricevere dal collocamento nuovo.

E così, *quando mi preme un collocamento,* è naturale che lo decomponga nella sua essenza, che io faccia *un giudizio, disintegrazione dell'oggetto dal termine rispetto a cui è collocato: ogni collocamento è rispetto ad alcun che di sua essenza.*

Sotto questa nozione lasciano raccogliersi i più differenti giudizî. Quelli classificatorî, ad esempio, del genere, questa è una rosa, questo è un monte, non fanno ch'esprimere, secondo il senso che al giudizio si dà, più spesso una relazione di ragione e conseguenza, tra la rappresentazione cioè del dato particolare e la riconnessione di esso ad un concetto; talvolta anche (non ne parlammo prima, quando c'intrattenevamo sul collocamento contenuto nei giudizî, specialmente nel capitolo, *Verità e Realtà,* perchè non eravamo penetrati ancora nell'essenza del concetto) un collocamento spaziale e temporale in quanto, alla ma-

niera che più sopra vedemmo, io collochi, qui ora, la mia nozione concettuale d'una rosa, d'un monte, secondo che nei giudizî suddetti io accentuo il soggetto o il predicato, come essendo quello o questo la sede del collocamento.

Già dicemmo che i giudizî del genere, io penso, io leggo, non fanno che collocare certi fatti di coscienza particolari nella sede comune di questi, spazialmente e temporalmente determinata, almeno come una serie, il mio io.

Quando poi nego la verità di un certo collocamento, compio un giudizio negativo.

È quindi il giudizio, decomposizione di un collocamento che può darsi sia stato antecedentemente accolto nell'unità d'un concetto o anche d'una particolare rappresentazione; e può darsi che no, che prima sia esistita soltanto la nozione dei termini che vanno collocati, concetti, rappresentazioni particolari, o anche sentimenti, tendenze.

Quest'esame, inoltre, della natura del giudizio come di collocamento di cui si appercepisce l'essenza, al contrario che nella rappresentazione spaziale, ci serve anche a non lasciarci sedurre dalla veduta comune rispetto a quei giudizî nei quali le sembra di scorgere una sussunzione del particolare ad un più ampio concetto. Questa non deve, se mai, intendersi qui che come una connessione necessaria, associazione tra la rappresentazione particolare di quell'oggetto e la nozione del concetto generale: talvolta si tratta anche, e invece, come abbiamo visto, di collocare nella particolarità del singolo oggetto il dato concettuale che abbiamo in mente: e ciò secondo il fine nostro nel giudicare.

Abbiamo detto che al giudizio noi diamo uno dei due sensi, secondo che accentuiamo come sede del collocamento il predicato o il soggetto. In realtà nel giudizio accentuiamo sempre la sede del collocamento, perchè è questa che ci preme. Vogliamo collocare, e certo, se abbiamo tale volontà, dobbiamo possedere la nozione dell'oggetto da collocare. Quel che *cerchiamo* quindi, allorchè ci poniamo a giudicare, è *la sede del collocamento,* il termine rispetto a cui collo-

chiamo: ed allora è naturale che l'accentuazione maggiore sia data a questo termine, ch'è la conquista del giudizio, quella che soddisfa la volontà nostra di collocare.

Ed appunto, quando si dice, questa rosa è rossa, *accentuando il soggetto*, è che si voleva sapere quale rosa fosse rossa, quando si *accentua il predicato,* si voleva sapere il colore della rosa: e se in questo caso può anche, nel senso suaccennato, affermarsi che *riconduciamo un particolare ad un generale;* nel primo, sopra un sostegno particolare deponiamo una nozione generale, *riconduciamo il generale al particolare.*

È quel che si vede prendendo il giudizio non come un atto isolato dal flusso della coscienza, non obbiettivato quasi che non appartenesse ad una vita d'uomo, che non avesse una storia, proprio quale potrebbe apparirci un giudizio, trovato esso solo scritto, e di autore ignoto — sì considerandolo come un atto compiuto da chi ebbe certi fini e perchè li ebbe, compiuto inoltre, accentuando, coll'attenzione interessata nell'intimità dello spirito, l'una parte o l'altro di esso.

Abbiamo già visto nel precedente capitolo quali siano le fonti del collocamento che si ha nel giudizio, ed accennavamo oltre che alla percezione spaziale, alla memoria, alla connessione necessaria tra ragione e conseguenza, alla connessione abituale tra certi caratteri, tra certi fatti, alle operazioni matematiche, ed infine all'opinione degli altri. Anche può darsi che il giudizio esprima uno dei collocamenti d'una serie fantastica di collocamenti appunto, spaziali, temporali, di connessione necessaria: serie non foggiata col fine di raggiungere la verità, ma su cui è formulato sì il giudizio per dirne la verità.

In realtà, per i collocamenti spaziali, è lo stesso che se dovessimo tradurre in un giudizio il collocamento con-

tenuto in una rappresentazione spaziale; per quelli temporali dovremo ricorrere alla memoria che ci dirà in quale ordine le rappresentazioni si sono seguite o in quale abbiamo pensato che fossero gli oggetti fantasticati.

Questa seconda categoria di giudizî temporali, se tra i due ordini non c'è coincidenza, fu già formulata nella e per la costruzione della serie fantastica, in quanto implica una riflessione superante il succedersi delle rappresentazioni, così come il collocamento nella connessione necessaria non si sarà potuto avere, esso nemmeno, se non mediante giudizio (l'unico che non avvenga mediante giudizio è quel che abbiamo visto contenuto nella rappresentazione spaziale): ciò che non esclude che dopo questa si faccia un'altra serie di giudizî per enunciare quale obbiettivamente fosse quella connessione necessaria. I due ordini di giudizî debbono appunto distinguersi, quelli compiuti nella e per la costruzione della serie fantastica, quindi senza, pare, fine di verità, perchè è una costruzione che non si propone di raggiungere il vero — e quelli sulla serie fantastica già costruita, che esprimono quel che con verità può dirsi di questo fatto, veramente accaduto nella nostra coscienza.

Questi ultimi che c'informano sullo svolgersi d'un fatto psichico non sembra dubbio che abbiano la verità per fine, ma i primi?

Ebbene, in quanto facciamo giudizî per creare la realtà fantastica, li facciamo per conoscere il vero, un certo vero: pare che qui si celi una contraddizione, ma così non è. In quanto fantastichiamo ci rappresentiamo degli oggetti spaziali, delle successioni, delle connessioni causali, unendo insieme nei modi più varî possedute conoscenze, collocandole nelle combinazioni più diverse, ma tra loro istituendo, pensando che vi siano, rapporti di coesistenza, di successione, di connessione, quelli stessi che incontriamo nelle conoscenze nostre raccolte per la verità.

Qui non abbiamo tale fine, perchè se l'avessimo do-

vremmo comparare queste nozioni con tutte le altre, e per la coerenza assente escluderle dallo spazio; potrebbe darsi anche, se si fantasticò del passato nostro, dal passato come appariscono, per ridurle nell' attualità: create come furono con riguardo ad altri bisogni che quel di conoscere il vero. Fantasticando noi non chiamiamo a raccolta tutte le altre conoscenze, per cercare se coerenza esse abbiano colle immaginazioni nostre; in queste sostiamo, prescindendo dal resto.

Ed allora la coerenza sarà interna tra gli elementi immaginarî che consideriamo, ferme restando le insuperabili esigenze poste al pensare nello spazio, nel tempo, nella connessione dall' essenza dello spazio, del tempo e della connessione. Potremo pensare, se vorremo che vi siano e come vorremo, coesistenze, successioni, connessioni, e le esprimeremo in giudizî che daranno soddisfazione a bisogni altri da quello di conoscere il vero, ai sentimenti che suggeriscono le costruzioni fantastiche.

Ma questo non esclude che con quei giudizî ci proponiamo di conoscere un vero, a piacimento nostro foggiato nella scelta dei termini tra cui deve cercarsi la coerenza: ma sulla natura di questa coerenza io nulla posso, perchè sono confinato al pensabile.

È un vero ch' io creo nel punto che lo giudico, un collocamento ch' io so non preesistente a me, ma nascente nel punto che lo dichiaro. Quando penso buono il protagonista d' un mio romanzo, bisogna distinguere se prima o dopo che io sappia quali azioni buone gli farò compiere. Se dopo, certo anche qui esso sarà buono per le azioni che sarò stato pur io a fargli compiere, che ho giudicato compiute da lui, ma fuori dell' attualità del mio giudizio un dato, le sue azioni, sarà la ragione del giudizio, e lo farà esser vero. E prima?

Certo sembra che qui abbiamo un' arbitrarietà maggiore e la domanda è spontanea: quando penso buono quel personaggio, quando lo suppongo così, dove il fine di cono-

scere la verità? Ma pure indubbiamente io dichiaro quella una verità, che per il procedimento del mio pensiero ulteriore resta come una verità conseguita, come un dato fisso, come una nozione che non si fosse dimostrata incoerente con nulla, anzi con tutto coerente, cioè vera.

Se anche quindi non sembra che qui abbiamo il fine di conoscere la verità nè di esprimerla, abbiamo pur quello di esprimere un fatto, verità; un fatto di cui vogliamo escludere che debba pensarsi come illusorio o incerto, tale bensì che vogliamo pensarlo come una verità. Esso è uno che tra i varî possibili abbiamo scelto, perchè soddisfacente un nostro desiderio: e poichè il fatto, connessione temporale o necessaria, altro qui non è dal giudizio, il più soddisfacente giudizio tra i varî possibili, quel personaggio è buono o malvagio (per lo più non ho nemmeno formulato un giudizio disgiuntivo): ho supposto, è buono.

Ho assentito a questa possibilità di giudizio, o avendo fatta un' indagine di coerenza con altri dati ammessi, o scegliendo quella più appagante, caso quest' ultimo che sarà il più frequente, e che pure sembra che meno riveli un fine di verità.

Sarà vera la rispondenza di quel giudizio al bisogno per cui fantastico, ma non è precisamente questa rispondenza ch' io voglio chiarire, fissare, conoscere nel punto ch' io formulo il giudizio. Ma pur è certo che il fatto che dal giudizio è espresso io lo dichiaro come una verità, non solo, ma anche *in quel punto lo penso come una verità,* un' esistenza indipendente dal mio apprendimento, e formulo il giudizio, come avente per fine la conoscenza della verità. Ciò manca *nell' atto della scelta tra le possibilità di giudizio,* ma quando la scelta è compiuta formulo il giudizio collo scopo di conoscere la verità.

Quando negli altri casi, cioè in quelli di costruzioni non fantastiche mi decido a fare un giudizio, a far quello e non un altro, è che voglio conoscere la verità d' un collocamento da determinare, e quello e non altro mi è sug-

gerito dalle già elencate fonti di collocamento. Antecedenti quindi all' atto del giudizio sono due fatti psichici, la tendenza a conoscere il vero, la nozione che posso battere certe vie: può anche darsi vi sia quel solo collocamento che può compiersi anche senza un giudizio, ed è il collocamento spaziale nella rappresentazione.

Nel caso invece che consideriamo esistono bisogni altri da quello di conoscere il vero, e la tendenza a soddisfarli. Il suggerimento della scelta non è dato dalla veridicità maggiore o minore del mezzo, sì dal grado d' idoneità a soddisfare quei bisogni, dalla connessione tra il giudizio e l' appagamento soddisfacente che ne deriva. E se questa è una sorta di coerenza, il giudizio risponde ad una coerenza tra esso stesso ed un termine sottinteso, che tanto più possiamo sottintendere in quanto sta in noi.

Non è precisamente tale coerenza che io mi propongo di affermare formulando il giudizio, perchè può darsi che non ci pensi affatto, come può darsi che non pensi affatto alla coerenza d' un mio giudizio scientifico con tutti gli altri nel momento in cui lo formulo. La coerenza l' ho cercata prima, ad essa ho prima pensato, se ho riflettuto molto alla scelta, se ho cercato correzioni da fare nelle mie conoscenze. Ma può anche darsi che non vi abbia mai pensato, e quasi istintivamente, suggeritomi dalla sua fonte teoretica, abbia formulato il giudizio supponendo che fosse vero. E se così senza che io possa negare, ove ci pensi, a me stesso, che debba coerentemente adagiarsi in un ordinamento di tutti i dati.

Il giudizio fantastico iniziale prescelto ha quindi coerenza con un fatto solo, la soddisfazione nostra, mentre con tutti i dati debbono essere coerenti gli altri giudizî. È che nel dominio della fantasia possibile è un giudizio iniziale, il cominciamento d' una serie, di cui il primo dato se è stato scelto, avrà dovuto soltanto aver coerenza, connessione qui, con uno stato sentimentale nostro; gli altri dati con questo stato e cogli altri.

In fondo, se la tendenza nostra alla verità, da questa soddisfatta con un senso di piacere sta dietro l'altra mia attività giudicante, dovremo dire che mentre nella serie fantastica è possibile che il termine iniziale della serie abbia coerenza con quella soddisfazione soltanto, e gli altri termini possono presentare anche nessun'altra coerenza che quella con tale soddisfazione e cogli altri della serie — nella ricerca del vero non è possibile un termine iniziale con quella sola coerenza, e tutti i termini devono essere coerenti con ogni altro da noi conosciuto, oltre essere e per essere coerenti colla soddisfazione della tendenza alla verità da cui tutti procedono.

È dunque anche il giudizio iniziale fantastico affermazione d'una coerenza; è in tale senso, presi i suoi termini come esperienze e basta nel complesso delle altre, una verità; ed anche il collocamento, suo contenuto, è pensato come una verità nella vita dello spirito astraente dai dati contradittorî, provvisoriamente annullandoli.

Ma potrà domandarsi ancora, e il giudizio falso, quel che alcuno dopo averlo pensato esprime, consapevole della sua falsità, per farlo credere ad altri? Effettivamente, se con tale coscienza ho formulato il giudizio, vuol dire che mentre le mie parole dicevano A è B, il mio pensiero foggiava un giudizio vero, è falso A è B; quelle parole non sono che un frammento falso e verbalmente espresso d'un giudizio vero, che se foggiato lo fu per il fine di conoscere la verità, a meno che non mi sia posto, per un atto iniziale di volere a costruire, pensare quei giudizî coll'illusione di chi fantastichi, salvo che la volontà non sarebbe, questa volta volontà d'ingannarsi ma d'ingannare: e potrebbe ripetersi allora quel che è stato detto delle fantasie.

*

Resta confermato quindi che, come l'essenza del giudizio è un collocamento, così il fine da cui procede è sempre quello di affermare una verità, se anche non quello di conoscere una verità ch'esista indipendentemente dalla nostra conoscenza attuale, perchè spesso nel fantasticare, non si ha una verità siffatta — se anche nell'asseverare il giudizio scelto come soddisfacente, forse anche tra altri in una serie di possibili, abbiamo pur sempre la volontà di appercepire il vero di cui siamo arbitri; ch'è quanto dire, di conoscere la verità da noi stessi creata, di crearla ed anche di conoscerla perchè il crearla è qui un conoscerla.

Quando un complesso di fatti non ci è tutto immediatamente noto, attuale, sì da poterlo contenere in un pensiero solo ed attualmente esprimere in un solo giudizio; e pure vogliamo tener presenti tutti quei fatti, ricordare i passati perchè presumiamo che dal raffronto cogli attuali e coi futuri, derivino nozioni a noi ignote finora costruiamo un *sillogismo*. E siccome queste nozioni sono verità, collocamenti, noi miriamo col sillogismo a conseguire dei collocamenti, alcuni delle forme più evidenti spaziali, temporali, di connessione, altri di meno evidenti ma pur sempre riducibili a queste.

Sulle proprietà di tali forme noi foggiamo i nostri sillogismi, allorchè dalle premesse d'indole spaziale, che a^3 è in a^2 ed a^2 in a^1 inferiamo che a^3 è in a^1, dalle premesse, la scoperta dell'America è nel secolo XV, ed il secolo XV è nell'Era volgare, desumiamo che la scoperta dell'America è nell'Era volgare, o da ciò che a^3 è causa di a^2, ed a^2 è causa di a^1 desumiamo che a^3 è causa di a^1: proprio come le proprietà di queste forme esprimiamo nei nostri *assiomi*.

Essi sono latenti entro i sillogismi, esprimono l'impossibilità del contrario, perchè pensare il contrario, negarli,

significherebbe guidare il pensiero ad ogni sorta d'incoerenza, non concluder nulla, come vedemmo dell'incoerenza; riuscire ad un risultato verbalmente possibile ma logicamente inane, che ad un tempo affermerebbe dei collocamenti e li negherebbe.

Compiamo parimenti dei sillogismi quando vogliamo tener presenti, e non vi riusciamo in un punto, le relazioni tra varî concetti, le quali più spesso che ai due primi, o più evidentemente almeno, per lo più si riducono al terzo ordine di collocamenti; in quanto l'uno di essi concetti in noi rievochi l'altro. In virtù di questi sillogismi compiamo classificazioni, con cui raccogliamo le somiglianze e le distinguiamo per categorie: procedimento che ci fa possibile, più conforme all'essenza del nostro pensiero una visione unitaria delle cose.

Riesce così il pensiero ad aver presenti più dati, in quanto più ne raccolga in concetto, ne stringa così ad unità, senza pur sopprimere quel che sia diverso tra essi. Ed a questo risponde appunto la *classificazione*, in cui anche le diversità sono ridotte ad unità, in quanto riconosciute in virtù di un solo criterio, di un medesimo interesse a distinguere che fa rilevare certi e non altri caratteri. Come tendiamo a concetti sempre più generali, e per tal via ci approssimiamo sempre più alla verità, così la classificazione risponde allo stesso convincimento ed alla stessa tendenza; al tentativo di collocarci quanto più possibile dal punto di vista dell' Assoluto.

Il Diverso e l'Identico.

Nelle sue approssimazioni successive alla verità, il pen siero considera ogni reale come situato in certi spazî ed in certi tempi; gli uni e gli altri nelle loro porzioni, esteriori gli uni agli altri: e ciò possiamo anche esprimere dicendo che ognuna di tali porzioni è diversa dall'altra, cioè non è l'altra. Anche quando le porzioni considerate sono di tal fatta che l'una comprenda l'altra, pure nei limiti che ciascuna include uno spazio o un tempo all'altra esteriore, l'una va detta diversa dall'altra. In questo caso cioè diversità è sinonimo di esteriorità. Tempi diversi, spazî diversi significano estensioni e durate non coincidenti nei loro estremi. Essi sono occupati da fatti non coesistenti simultaneamente, o non successivi nel medesimo spazio, perchè la sola condizione che fa possibile l'accadere di più fatti nel medesimo tempo, o rispettivamente nel medesimo spazio, è che coesistano o si succedano.

Ma non è questo il solo campo della diversità. Può darsi che noi posiamo l'attenzione non più su due spazî o due tempi successivi, per scoprirne l'esteriorità, vale a dire la diversità, ma su un solo spazio ed un solo tempo, uno spazio in un certo tempo, e che pure questa considerazione, anche così limitata, ci faccia scoprire delle diversità.

Percepisco un pezzo di neve bianca e fredda, e dico che il suo candore è qualche cosa di diverso, *distinto*, dalla sua freddezza. Ma addentriamoci un po' in quel che accade in noi, e che vogliamo significare affermando tale diversità.

Dico dunque che la neve è bianca *e* fredda, perchè la freddezza non è il candore, e viceversa. Abbiamo visto in che consistano giudizî siffatti; esprimono una connessione,

cioè che io non connetto quel freddo col concetto che ho di candore, ma con un altro, il concetto appunto del freddo.

Colloco il freddo fuori della prima connessione. Riconoscere in tal caso la diversità tra la sensazione di freddo e quella di candore significa soltanto dire che l' una si pone in una certa connessione e non l' altra; affermare, anche senza precisamente enunciare di ciascuna quale connessione abbia, che la connessione dell' una non è quella dell' altra.

Tra la prima e un certo concetto, quello solo, è una certa connessione, una certa identità, quella già vista nell' intimo del rapporto fra ragione e conseguenza che anche qui s' incontra. Ma quest' identità non si ha anche dell' altra collo stesso concetto, l' identità che tutti e tre i termini farebbe identici, e freddo e bianchezza lo stesso dato, vale a dire una sensazione unica non decomponibile.

In realtà, se fossero la stessa cosa, la questione non sarebbe mai sorta: noi non decomponiamo un' attualità soggettiva che non diversifichi nemmeno per un suo contenuto di esteriorità, altro che quando diverse connessioni si sono già verificate in noi, o spontaneamente o in seguito ad un' attenzione più forte.

Pare altresì che a questi due ordini di esempi già fatti, debba aggiungersi un terzo, quello delle diversità per intensità, *differenza d' intensità*, che non sembra possa ricondursi all' ultimo caso. Può darsi cioè che toccando quella neve io senta un certo freddo, poi torni a toccarla, e la senta fredda ugualmente — dirò che nei due successivi istanti ho avuto la medesima sensazione di freddo: quelle sensazioni cioè sono connesse colla stessa nozione concettuale di freddo. Ma successivamente torno a toccarla, la sento meno fredda che la prima e la seconda volta, e dico non esser più la stessa sensazione di freddo, e se ripenso alla seconda volta che ho toccato, affermo che la prima e

la seconda volta era la sensazione stessa, ma lo penso con un significato diverso da quel di prima nell' esempio fatto. Forse anche la seconda volta, senza giungere al terzo contatto io dissi in questo nuovo senso appunto, trattarsi della stessa sensazione di freddo — s' io ebbi intenzione cioè di constatare, non se si trattasse o no di freddo ma della stessa intensità di freddo che prima.

Pur con uguaglianza qualitativa, noi troviamo talvolta nelle sensazioni nostre variazioni intensive. Di queste tratteremo più oltre, per ora ci basti sapere, che l' intensità d' uno stato di coscienza si gradua in ragione inversa dell' intensità maggiore o minore dello sforzo di volontà richiesto per appercepirla; diretta, rispetto a quello per appartarsene. E quest' altra intensità, a sua volta, si gradua soltanto considerandola nella sua signoria sul mondo esteriore, nell' idoneità di quello sforzo a padroneggiare lo spirito sia pure di fronte alla vigoria di stimoli esterni — in ragione diretta, essa allora a sua volta, colla forza degli stimoli ch' è capace di vincere.

E quando, pur riconoscendo che si tratta sempre di freddo, dichiariamo più intenso il freddo successivo, pensiamo diverse le due sensazioni successive.

Certo, per quel che già abbiamo detto, le due sensazioni posseggono una diversità, anche se sono di freddo intenso ugualmente; perchè possono collocarsi in frazioni diverse di tempo, sono un molteplice, due e non una: ma qui prescindiamo da questo succedere e siamo disposti a considerarle come se non si fossero seguite, e nemmeno avessero l' esteriorità dei coesistenti. Tanto è vero che se la sensazione nuova avesse l'intensità stessa delle precedenti, diremmo trattarsi della stessa sensazione di freddo, malgrado la successione.

Ora, indipendentemente dal modo in cui l' intensità si gradua, resta fermo che due sensazioni connesse collo stesso concetto di freddo e per questo riguardo identiche, sono di intensità riconoscibili diverse, per le quali diciamo di-

verse le due sensazioni. La connessione che qui c' interessa non è con un concetto, sì col ricordo dell' altra sensazione: e si dice che la nuova sensazione è la stessa o diversa secondo ch' essa sia in connessione o no, per chi si ricordi della prima, con un atto che chiamiamo di *riconoscimento.*

Abbiamo un ricordo, di rappresentazione, o di sentimento o di volontà. Lo abbiamo anche senza ch' essi costituiscano una nostra attualità soggettiva, alla maniera in cui si hanno i ricordi. Ebbene, s' incontrano nella vita della nostra coscienza, fatti che riconosciamo, che ridestano in noi il ricordo della prima esperienza: può del resto anche darsi ch' esso non sorga richiamato così dalla nuova esperienza, ma sia suscitato, invece, da un' altra volontà nostra in tal senso. Comunque, sia per un' associazione del nuovo col vecchio o per una volontà ivi diretta, certo è che si determina una coesistenza della percezione antica colla nuova, del ricordo colla percezione.

Fatti diversi in quanto tali, già in precedenza lo abbiamo visto: altra forma questa di diversità intensiva che può così essere aggiunta alle altre. Diversità che, indipendentemente da ogni differenza temporale e spaziale, possiamo riscontrare nella stessa attualità soggettiva, quando, per esempio, sopra una testa ora percepita ricordiamo nella contestualità medesima un cappello ricordato, percepito non ora. Ebbene, verificandosi tale coesistenza dei due fatti di coscienza diversi, può darsi che il riconoscimento si verifichi o no.

Nell' attenzione nostra ad un fatto ricordato c' è la consapevolezza ch' esso è diverso della sua percezione, ed a questa tentiamo di approssimarlo. Non abbiamo presente la percezione, ma pur sapremmo accorgerci quando esso avrebbe, per la sua intensità, adeguata la propria percezione: cesserebbe in quel punto la volontà nostra di tendere più oltre all' identificazione, ed essa più non aspirerebbe che alla persistenza, raggiunta così la sua meta.

Ma può dirsi, come si accorgerebbe di averla raggiunta?

Ogni ricordo è non l' immagine pura e semplice dell' oggetto ricordato, ma il collocamento della sua ragione nel passato, come una percezione di quel tempo — è vero, ma di questa ragione non so che quel che mi dice il ricordo. Noi non abbiamo presente altro che il ricordo, non potremmo quindi istituire un confronto che tra questo e la percezione attuale per riconoscere se vi sia o no identità. E ciò potrebbe far riuscire, sì, a risultati appaganti in alcuno dei casi precedenti, salvo in quello delle differenze intensive. Tra una percezione immediata e un ricordo c' è sempre una diversità intensiva, quella che fa appunto riconoscere come tale un ricordo e che abbiamo illustrato.

Ora la questione è questa: come, quando della vecchia sensazione di freddo, altro non mi rimanga che il ricordo, potrò stabilire un' identità intensiva o una differenza intensiva, diversa da quella accennata tra percezione e ricordo?

Abbiamo detto che la difficoltà è grave in questo caso e non negli altri accennati. Ho il ricordo di un certo spazio tra certi altri spazî, lo percepisco di nuovo, poi riconosco ch' è quello stesso che ho ricordato. I contenuti del ricordo e della percezione sono spazialmente uguali, quello spazio tra spazî.

Non potrà aversi lo stesso caso per una serie temporale, percezione e ricordo cioè dello stesso tempo tra gli stessi tempi — non sono più percepibili, questi, se ricordati — a meno che non si voglia intendere di uguaglianza di durata. Ancora, io connetto un certo contenuto allo stesso concetto tanto se percepito, che se ricordato.

Ma qui pare assai diverso. Ed a dir vero, dei contenuti di una percezione e di un ricordo, non potremmo dir mai se siano o no intensivamente lo stesso, o diversi Ricorriamo allora per stabilirlo ad un confronto non delle intensità come tali, bensì di altri termini. Se troviamo nella percezione certi dati che non sono nel ricordo della prima percezione o viceversa, dati che sono effetti dell' intensità, di forti intensità, più forti che quelle prive di tali

effetti: la percezione in cui questi effetti si hanno giudichiamo più intensa. Se, poniamo, la percezione persista ma ci sia possibile distogliere da essa l' attenzione ad istanti, così da avere di questa stessa nuova il ricordo e raffrontiamo i due ricordi, giudichiamo la percezione diversa o uguale rispetto all' antico ricordo, alla percezione antica, secondo ch' essa ha suscitato diverso o identico il nuovo ricordo.

Ed in questi limiti soltanto può aversi riconoscimento dell' identità intensiva tra due stati di coscienza, percezione l' uno e l' altro ricordato. Ma può anche aversi riconoscimento di differenze intensive tra due fatti coesistenti, oltre quello già detto tra una percezione e un ricordo, proprio tra due percezioni.

Sento del mio corpo, doloranti due parti diverse e ad oppormi a questi dolori rivolgo uguali o diversi sforzi di volontà. A prescindere allora dalle rispettive situazioni spaziali li dico uguali dolori o diversi: le intensità sono qui raffrontate senza fare appello alla memoria: come se vedo due rossi più o meno accesi, e li giudico per ciò diversi, aiutato a sdoppiarli dalla loro diversa situazione spaziale.

Se tutto questo vale per il raffronto, per il riconoscimento della diversità, non può pur negarsi l' influenza dell' esteriorità appunto temporale e spaziale in questa rilevazione della diversità intensiva, malgrado che essa non si riduca alla prima. I due fatti sulla cui diversità intensiva soltanto, noi insistiamo, sono sempre spazialmente e temporalmente distinti se anche poi lo dimentichiamo. Il cappello ricordato sulla testa della persona percepita è collocato altrove da questa, ed il ricordo d' una stessa persona, in quel medesimo spazio in cui è percepita, non è mai simultaneo colla percezione.

Quando tra i contenuti vi sia esteriorità spaziale, può riscontrarsi diversità tra essi, anche se accolti simultaneamente in un' esperienza. E quand' apparisce, nel caso nostro, solo spaziale l' esteriorità, non si può prescindere da una successione proprio dell' esperienza, a cui pur conviene

riconoscere che s' accompagna una diversità anche nei contenuti, in quanto il ricordo rinvia ad un tempo diverso, proprio come suo contenuto, da quello che la percezione ci attesta. Ed anche, l' intensità si gradua con un criterio spaziale e temporale senza cui non si potrebbe. Si gradua di ogni stato, rispetto a quell' anzidetta intensità di volere, cioè all' ampiezza degli effetti ch' esso sarebbe idoneo a produrre nel mondo esteriore — dalla diversità di questi effetti, la diversità delle volontà, dell' intensità.

Quei due dati posti in raffronto sono già due per noi a causa di tale esteriorità loro, spaziale e temporale, quando su essi rivolgiamo poi l' esame intensivo. Se spazialmente e temporalmente fossero tutto un contenuto non potrebbero avere diversità intensiva, bensì possederebbero l' intensità medesima.

Non è quindi mai la rilevazione dell' intensità che di per sè può condurci ad uno sdoppiamento dei contenuti, ed anche gli sdoppiamenti intensivi che compiamo dell' esperienza stessa, distinguendo alla solita maniera l' esperienza ch' è un ricordo da quella ch' è invece una percezione, se anche ci sembrano prescindere dall' esteriorità dei contenuti, per poggiare soltanto sull' intensità dell' esperienza — pure a questa esteriorità si accompagnano sempre.

È quindi, quella intensiva, una diversità constatata in un molteplice preesistente. Ed a questo proposito non vuol dire nulla che le due distinzioni sembrino procedere indipendenti, in quanto pur quello che apparisca spazialmente e temporalmente distinto sia da identica intensità ricondotto ad essere uno.

Così pertanto non è. L' accompagna la coscienza della diversità temporale e spaziale. Tanto vero che io dico, sì, toccando successivamente quella neve e sentendo freddo ugualmente, di avere avuto la stessa sensazione di freddo, ma non trovo punto tradito il mio pensiero asserendo che le *due* sensazioni di freddo avevano l' intensità stessa, o che erano anche la stessa. Perchè il linguaggio può di

esse parlare come se fossero una sola, in virtù dell'identità riconosciuta tra esse, ma pur restano sempre innanzi al mio pensiero, due non una, se anche debba affermare coi criterî già visti che hanno l'intensità stessa, che in tempi successivi, due tempi, ho avuto la sensazione medesima.

Quest' intensità, ivi considerata, che è non di un solo fatto ma di due, ch' è successivamente percepita, e quindi non è per noi la stessa esperienza, se anche suscita il raffronto, il riconoscimento tra i fatti o meglio tra gli sforzi di volontà compiuti rispetto a ciascuno di essi, è l' *uguaglianza* dell' intensità — identità che si riscontra fra dati di cui altre diversità si sanno per cui essi non sono un dato solo; corrispondente al riconoscimento di quel ch' è comune e si dice uguale, in un dato e nell' altro.

Ma ancora una volta, che significa questo essere comune, questo essere uguale? Come può riscontrarsi e che senso ha la medesimezza tra quel che è diverso?

*

Non può anzitutto non apparire chiara la differenza tra l' *identità* che prescinde dalle altre diversità, e l' *uguaglianza* ch' è identità accompagnata dalla coscienza di esse. Io non posso parlare altro che della stessa sensazione di freddo, soltanto se dimentico di averla avuta in tempi successivi: se no, posso meglio esprimere quello a cui alludo, parlando di due sensazioni diverse. Va bene, ma comunque che deve intendersi per quest' identità di freddo; non sono due sensazioni, due impressioni diverse se successivamente avute o se localizzabili in parti diverse del corpo sia pure simultaneamente?

Questo è l' enigma, e pure noi riconosciamo anzitutto che sono entrambe per ciò uguali, che sono di freddo e non di caldo, e poi che sono uguali perchè della stessa intensità di freddo. È vero che queste esperienze di freddo

sono diverse perchè le une alle altre temporalmente esteriori, ma conviene avvertire che in mente nostra abbiamo insieme a molti altri, un concetto, quello del freddo.

Ebbene, siamo nel secondo caso già visto, insieme si connettono le due esperienze col concetto medesimo, in quell'approssimazione insieme, di quando su più che un contenuto concentriamo la nostra attenzione. Dire quindi che queste due esperienze hanno il freddo in comune significa ch'entrambe sono connesse col nostro stesso concetto di freddo: e la medesimezza di tale concetto noi rileviamo pensando il più possibile contestualmente, i due freddi ed il freddo.

Ma quando si tratta di riconoscere la stessa intensità siamo anche in questo caso? Non pare, per quel che precedentemente si è detto; non abbiamo tanti concetti di freddo quante sono le diverse intensità percepite: non possiamo dire quindi, che medesimezza d'intensità significa connessione col concetto medesimo. Qui al concetto del freddo ed alle sue connessioni non si presta attenzione: si sanno già, precedentemente, ma restano fuori, se anche ne sono il presupposto, dal pensiero che in tal modo compie il confronto tra le intensità.

Si insiste bensì su quel delle esperienze che abbiamo trovato in connessione col concetto, a prescindere nell'attualità da tale connessione, non però dall'identità sua in entrambe le esperienze, su elementi, quindi, comuni. E delle diversità tra questi riconseguiamo allora la conoscenza ricordando i fatti in connessione necessaria con essi nei diversi tempi, fatti diversi per estensione temporale e spaziale — estesi non per tempi e spazî medesimi, ma nemmeno uguali — per riconnessione a certi diversi concetti.

E quando non troviamo questi fatti dichiariamo le due esperienze uguali per intensità. In quel concetto, il freddo non può pensarsi senza una certa intensità, e nella riconnessione concettuale quella noi identifichiamo coll'attuale intensità della sensazione, così da non cogliere, se non per

altre ragioni, una differenza intensiva. *L'identità concettuale adduce dunque, ove altri fatti non vi contraddicano, identità anche intensiva.*

E non abbiamo un autonomo riconoscimento, autonomo s' intende dall' identità concettuale, dell' identità intensiva, sì della diversità intensiva, supposto però sempre che la connessione concettuale, anche in questo secondo caso, sia stata scoperta, che vi sia cioè identità concettuale. Non un riconoscimento a sè, d' identità intensiva attraverso lo spazialmente e temporalmente disgiunto, bensì soltanto una identità data dalla connessione collo stesso concetto, identità, o meglio, in generale, *uguaglianza qualitativa.*

L' uguaglianza intensiva si ha quando l' uguaglianza qualitativa non si accompagna con disuguaglianza intensiva rivelata da altri segni.

Ma di uguaglianza non c' è questa soltanto, c' è anche, con una speciale forma di riconoscimento un' uguaglianza quantitativa. Anzi pare ch' essa si abbia a fianco dell' identità quantitativa. Si avrebbe la prima quando si riconoscessero uguali le distanze, le durate, le serie degl' intermedî, la seconda quando proprio si trattasse dello stesso spazio o tempo. Vediamo anzitutto per lo spazio. L' argomento in fondo fu già trattato, quando ci occupammo dello spazio, ma ora possiamo considerarlo diversamente.

Abbia successivamente le rappresentazioni di due spazî. Certo le due percezioni non sono la stessa, ma vi riconosco lo stesso contenuto. Ma chi me lo dice? il confronto, e non si ha qui diversità? fra percezione e ricordo.

Abbiamo detto che quanto al contenuto possono non esser diverse, come nel caso nostro non lo sono, percezione e ricordo. In entrambe lo stesso spazio tra gli stessi spazî, soprattutto alla stessa distanza da me o da qualche altro punto fisso. La cosa si complica invece in due modi per l' uguaglianza delle estensioni, in quanto posso rappresentarmi insieme le due, non successivamente soltanto.

Ebbene, in che consiste l' uguaglianza di due spazî per-

cepiti insieme, l' uno all' altro esteriore? Abbiamo già visto come si misurano le estensioni per dirle uguali o no; pensiamo gli stessi oggetti, intermedî tra gli estremi delle due estensioni, oppure può darsi che tentiamo di porre intermedia all' altra, l' una estensione. Se nel primo caso agli oggetti, all' ultimo nelle due direzioni, di quelli che poniamo intermedî per raggiungere un estremo o l' altro d' un' estensione, se ne aggiunge alcuno in un' altra estensione, la prima sarà minore.

Sono spazî diversi in quanto esteriori, ma uguali. Occorre quindi uno sforzo di fantasia, un trasferimento di quel ch' è intermedio tra gli estremi d' un' estensione entro l' altra, sovrapporre sull' altra la rappresentazione ricordata o immaginata di quell' intermedio. E i due spazî sono uguali se questo trasporto produce la conseguenza stessa che nel primo caso, la riproduzione dell' immagine stessa, ed il confronto può farsi qui tra due immagini simultanee. Questa si chiama uguaglianza di distanze.

Lo stesso immaginario trasporto, quando si tratta di ricordarsi, del confronto cioè, tra una percezione di distanza ed un ricordo.

Nel caso del tempo ugualmente. Non posso qui avere in unica esperienza se non delle percezioni che accadano nel medesimo tempo, e questo non fa dubbio. Anche quei fatti a me esteriori, che successivamente apprendo e pure colloco nel medesimo tempo, sono tali che avrei potuto percepirli insieme, se a me fossero stati presenti, raccoglierli in un' esperienza unitaria, ed è questo che si chiama identità di tempo. Può aversi poi, abbiamo detto, anche un' uguaglianza di durate.

Percepisco, non è possibile simultaneamente, due durate. Compio la stessa trasposizione immaginaria, penso che certi fatti, accaduti durante l' una, lo siano anche durante l' altra, e poi accadranno in questa, oltre quelli, altri fatti che più non saranno simultanei all' altra serie già finita? Il caso può anche complicarsi, ma questa ne resta

la base. Se in una durata possono accadere altri fatti sarà maggiore, se no uguale.

Tali i casi dell' uguaglianza quantitativa. È anch' essa così riconoscimento d' identità a fianco della diversità: identità, cioè possibilità di scorgere tra due estensioni o durate intermedi gli stessi dati — gli stessi alla maniera almeno in cui gli stessi sono il ricordo e la rappresentazione originaria.

Anche qui dunque teniamo presenti tre termini, come nel caso dell' uguaglianza qualitativa: un' estensione o durata che non ha senso indipendentemente dai dati intermedi, dalla serie di questi, ed un' altra estensione o durata. L' identità è affermata anche qui dallo sforzo che riesce a farci press' a poco vedere la serie stessa entro le due estensioni o durate.

Qui pure del resto, ci allacciamo al principio di ragione. La percezione di quell' estensione non sarebbe possibile senza l' unificazione in serie di quei dati, che vi poniamo intermedî. Questa la ragione di quell' estensione, e poi anche la seconda estensione in virtù di quel trasporto, coll' appercezione dei nuovi dati intermedî recati nel luogo di quelli da cui era costituita prima, ci fa apparire anche la seconda estensione prodotta, nella sua percezione, dall' unificazione dei dati stessi: anche qui si rivela l' identità essenziale al rapporto tra ragione e conseguenza.

Ed anche cambiato l' oggetto dell' attenzione, rimane la seconda estensione in tal modo la stessa di prima, perchè alla solita maniera sono gli stessi i rapporti con un termine fisso. Ma come di questo si stabilisce la permanenza? Come riconosciamo gli spazî non cambiati?

Questo in verità sarebbe impossibile, se il termine fisso, magari l' io nostro, fosse concettualmente cambiato, qualitativamente. Non lo riconosceremmo s' esso non fosse, com' è, connesso allo stesso concetto.

È così che possiamo asserire trattarsi dello stesso spazio, o della stessa estensione, quando facciamo i raffronti. E

quando non stabiliamo già la simultaneità di due fatti — non è questo che c' imbarazza, raccolti come sono in unica esperienza in virtù della coesistenza spaziale — ma stabiliamo invece l'uguaglianza di due durate, è in base soltanto alla loro uguaglianza qualitativa che riconosciamo durante il confronto la persistenza dei termini suoi.

È quindi l' uguaglianza qualitativa che fonda il riconoscimento dell' uguaglianza quantitativa, e le identità ivi riconosciute non sono che identità qualitative usate a riconoscere la *sui generis,* uguaglianza delle estensioni.

Una parola va anche detta della diversità qualitativa complessiva dei contenuti delle esperienze successive.

Abbiamo già accennato che queste sono diverse in quanto la successione significa appunto una diversità loro, l' esteriorità, ma non a questa noi qui alludiamo, sì ad una che può mancare quando pur l' altra vi sia. Così, quando un' esperienza attuale si riconosce per la stessa che una precedente cioè quando senza incoerenza io colloco come contenuto d' esperienza passata ricordata quel che nell' attualità vivo. Ogni volta che ciò non può farsi, diverse sono le esperienze, passata e presente, in quanto i contenuti diversi.

Ciò si collega alla distinzione tra contenuto ed esperienza. In quel caso d' identità di contenuti, le esperienze soltanto presentavano, perchè successive, una differenza temporale. Caso del riconoscimento che già esaminammo dal lato della riconnessione allo stesso concetto; agli stessi concetti potremmo dire qui che le qualità sono più, ne risulta un complesso. È questo però un *altro caso d' identità, di diversità* a fianco di quelli, spaziali, temporali, di connessione, d' intensità. Esso risulta dalla combinazione degli altri e quasi pare autonomo, così tutti sono intimamente

fusi, se anche le diversità, le identità si lascino poi ricondurre, ciascuna, ad altra categoria.

All' identità dello spazio o del tempo percepiti, un movimento può darsi, nel caso del tempo, si aggiunge l' identità del resto: e questi tutti sono considerati come tutti identici. Certo, in quanto rievochiamo il passato, facciamo una differenza tra il presente e il passato, ma la trascuriamo, distogliamo da noi stessi lo sguardo e fissando il contenuto attuale ne troviamo l' identità con quello del ricordo.

Contempliamo ora il contenuto del ricordo, ed ora quello della percezione, contemporaneamente non pare sì contestualmente al limite, e nel punto che lasciamo la visione dell' oggetto scorgiamo che il ricordo recente di questo è tutt' uno col primo ricordo intensificato da tale percezione, onde anche l' intensità s' identifica. Il raffronto, se ben si guarda, è sempre qui tra due ricordati che non si riconoscono uguali, ma come il contenuto medesimo, e perciò più che un caso d' uguaglianza, è d' identità.

Ma non sempre questo ci riesce; quasi sempre anzi, il contenuto attuale ci apparisce diverso da ogni contenuto di ricordi.

Prima di procedere innanzi, ad esaminare più addentro l' uguaglianza e la diversità qualitativa, bisogna toccare un altro problema. Studieremo poi, quando si discorrerà dell' io, l' identità di esso attraverso i suoi stadî. Ed anche aggiungeremo più oltre delle riflessioni a quanto sappiamo su come l' unità della cosa si costituisce attraverso le diversità.

Già abbiamo considerato, dunque, l' identità che dalla diversità prescinde, il riconoscimento, per esempio, che uno spazio è lo stesso percepito prima; e l' identità rilevata insieme colla diversità, quella dell' uguaglianza. Quantunque

si debba osservare che si tendiamo nella prima a dimenticare nel punto del riconoscimento che diversità vi sia, ma quando affermiamo che le due percezioni successive sono del medesimo spazio, distinto lo spazio fuori di noi esistente dalla sua percezione, non celiamo a noi stessi, altrimenti il riconoscimento perderebbe ogni suo senso, che di detto spazio due non una, sono le esperienze — diversità quindi. Ma quando riconosciamo, compiamo uno sforzo per superare questo punto di vista, nè lo compiremmo, non ve ne sarebbe bisogno, se di tale duplicità non fossimo consci.

Questo sforzo, comunque, per celare a noi stessi la diversità, è quel che manca nel riconoscimento dell' uguaglianza, in cui la diversità si mantiene, salvo che le si pone a fianco l' identità. E solo quando non si ha riconoscimento di diversità nè tollerato nè da superarsi, ci troviamo innanzi all' unità vera e propria. Ma esistono esperienze siffatte, in cui dalla coscienza nostra la diversità sia assente?

Escludiamo anzitutto che questo accada quando spaziale è il contenuto della nostra esperienza, oppure temporale, anche soltanto, una successione inestesa: sono ivi delle esteriorità, ch' è quanto dire delle diversità. Anche vedemmo che ai nostri concetti più astratti è sempre associata una successione di suoni diversi, o la coesistenza di certi segni spaziali. Pare comunque dubbio già a prima vista, a prescindere anche da questi, che abbiamo degli stati in cui cada la percezione della diversità. Così se soffriamo un dolore fisico, anche a prescindere dall' essere questo congiunto con una parte spaziale dolorante, del nostro corpo; in quanto è un dolore appunto, un non voluto, implica coscienza di esteriorità, diversità. Nel caso del piacere fisico, se non la seconda, si avrà certo la prima esteriorità almeno. Ed anche trattandosi di piaceri estetici, intellettuali, religiosi, morali, è impossibile che alla nostra gioia non vada connessa la percezione della sua causa, accogliente, per un verso o l' altro, diversità.

Qualunque oggetto, così, noi prendiamo a considerare, sembra che non ci sia dato raggiungere quell' unità che non implichi diversità. Ma nondimeno il nostro tentativo non cessa. Ci pare che potrebbe pur darsi un piacere così intenso che noi lo godremmo senza localizzarlo in nessuna parte di noi, e senza pensare alla sua causa. Sarebbe uno stato conforme al volere nostro, quindi nemmeno avremmo il secondo sdoppiamento, quello di ogni dolore. Nel punto che lo godremmo senza tendere ad uno stato diverso, senza volere, più che mai sentiremmo di essere unità, noi, questo stato piacevole — per un attimo almeno. Ma è possibile tale gioia?

Pare talvolta a ciascuno di noi, guardando all' indietro, di trovare alcuno di questi stati. Illusione bensì! Un' astrazione soltanto affidò alla memoria il piacere, distinto dalla sua causa.

Noi così non riusciamo mai ad affrancarci dalla coscienza della diversità. Soltanto, come nella ricerca della verità è un presentimento dell' Assoluto che ci fa operosi, così anche qui: e constatiamo delle unità relative, proprio mentre ci moviamo verso l' assoluta unità.

Unità relative costituiscono quelle diversità di cui l' identità si considera, a prescindere dalla diversità appunto, ma resta come *unità assoluta*, quella ch' è intemporale, inestesa, tutt' una, visione dei contenuti senza che la pluralità di questi, adduca, vedremo, disintegrazione in lei: l' Assoluto, esso che non racchiude diversità, esteriorità.

A fianco del principio, l' uguaglianza qualitativa fonda l' uguaglianza quantitativa e non ne è fondata, sta l' altro, la diversità quantitativa, l' esteriorità fonda la diversità intensiva e non ne è fondata. Non fondata, alla sua volta, dall' esteriorità sembra la diversità concettuale qualitativa:

già abbiamo visto come la stessa palla di neve possa essere bianca e fredda ad un tempo, nel caso che a diversi concetti si possano ricondurre queste due qualità, due anzi perchè riconducibili a due concetti. E si tratta di vedere se possa aversi, non fondata sull'esteriorità, questa diversità di concetti, e che cosa siano queste qualità, questi caratteri, ciò che anche implica cercare come sia possibile la loro astrazione.

Senza dubbio, guardando in noi stessi possiamo rilevare che i nostri concetti di freddo, di candore, di superficie, sono diversi concetti e non è punto un' esteriorità spaziale tra essi. Sono diversi e pure non possiamo, può darsi, pensare il candore, senza rappresentarci una superficie bianca. Guardo una palla di neve che tengo in mano, la vedo bianca e rotonda, cioè per dir meglio vedo un bianco-rotondo, un tutt'uno, che poi decompongo in bianco e rotondo.

È che io ho visto in passato anche dei bianchi-cubici, dei neri-rotondi. Ora la visione, avvenuta in passato e ricordata insieme col termine presente, di almeno quei due termini diversi, un bianco-cubico, un nero-rotondo, come può far riconoscere nell' attuale esperienza una bianchezza distinta dalla rotondità? che significano queste?

Riconosco che il bianco-rotondo ed il bianco-cubico ricordato sono diversi, il bianco-cubico occupava diversamente lo spazio, diversità di estensione: siamo in uno dei casi di prima. Occupava com'esso lo spazio, il nero-rotondo, quel che non era ragione in me della sensazione di bianco. Ma ciò implica una distinzione del candore, dall'estensione spaziale rotonda? ed esso cos' è?

Incominciamo dal dire, ch'io so che a ridurre il bianco-rotondo a bianco-cubico ed a ridurlo a nero-rotondo occorrono atti miei diversi, fossero anche di fantasia soltanto, un atto solo, un' unica volontà mia non bastano. Poi, lo lo stesso spazio circolare, io lo posso pensare nero-rotondo ma non bianco-cubico, si tratterebbe d'un altro spazio. Per

esempio, anche rientra in questo che se io tengo in mano quella palla e chiudo gli occhi, la mia esperienza in seguito a tale volere cambia profondamente, ma sento quello spazio come prima occupato, onde posso dichiarare che quello spazio ha come prima quella circolare resistenza. Riapro gli occhi, lo vedo bianco, come lo stesso spazio lo riconosco, in rapporto al solito, col punto fisso rimasto immutato. Ugualmente, se guardo quella palla ma smetto di toccarla, non ho più un'esperienza bianco-fredda. La riprendo, riavrò tale esperienza, ma non complichiamo il caso.

Io so quindi dalle due esperienze medesimezza di spazio, ma esse sono nondimeno esperienze diverse. Sento che la percezione bianca di spazio è diversa dalla semplice percezione. Immagino quindi che una parte della causa, quel che io dico il colore, sia rimasta ostacolata dalla mia chiusura d'occhi, perchè deve dirsi questo quando la causa, il non io, l'estensione spaziale, successivamente produce effetti diversi, a meno che una causa a quella aggiunta sia cessata, per ritornare poi, appena ho riaperti gli occhi, ad esisterè unita. Ma quest'ultima ipotesi mi è esclusa dall'esperienza degli altri. La conclusione è che faccio un tentativo, sia pure contraddittorio, di porre a fianco dell'estensione, una causa da lei diversa, il colore.

È il pensare mio nelle forme spaziali di ragione e conseguenza che questa diversità di esperienze, pure accompagnata da medesimezza spaziale di contenuto, traduce nella forma realistica di una pluralità di cause a me esteriore. Il colore si aggiunge come causa all'estensione per produrre quel ch'è diverso nelle due esperienze.

È così che *la medesimezza di spazio rilevata a fianco della diversità qualitativa dei contenuti delle esperienze successive, fonda* con questa *una diversità qualitativa indipendente dall'esteriorità* temporale e spaziale, se anche nel pensarla si compie un tentativo di esteriorazione.

Quanto alla medesimezza di spazio, non ci pare che occorra aggiungere altro, e nemmeno sulla diversità qua-

litativa complessiva dei contenuti delle esperienze successive.

Di questa diversità dei contenuti spazialmente identici di esperienze successive, collochiamo le ragioni nello spazio, e così tutto quello ne è reso possibile. Se spazio e tempo quindi, non esistessero, noi non potremmo distinguere caratteri del contenuto: questi non varierebbero e non tenteremmo di spazialmente disintegrare l'esperienza presente. Anche quando distinguiamo il freddo della neve dal candore, sono esperienze successive diverse che ci permettono di pensare una causa del primo distinta quasi spazialmente — così ci sembra meglio designato il nostro tentativo — da quella del candore già distinta dall'estensione.

I caratteri, quindi, *le qualità, altro non sono che cause pensate di cambiamenti della nostra esperienza.* Quando all'esperienza di una candida rotondità si aggiunse quella di una fredda candida rotondità, fatto unitario che malamente indichiamo con tre parole, si pensò che una causa di questo cambiamento si fosse aggiunta e fu detta il freddo.

Ma bisogna avvertire che se fu tale la genesi, non si arrestò qui il pensiero. Dall'indicare la causa della diversità della complessiva esperienza, si passò a considerare questa diversità stessa, quando non ci si limitò più alla palla di neve, in cui dei caratteri già erano stati assunti così, ma anche ad altri oggetti si estese l'indagine.

Se ci fossimo fermati qui, avremmo riscontrato causa della mutata esperienza il freddo o il candore, finchè si fosse avuta medesimezza di spazio, ma cessata questa come avremmo potuto parlare ancora, di tali cause, di tali caratteri? Avremmo potuto, di più, parlare di medesimezza di quelle cause soltanto nei limiti in cui precisamente lo stesso contenuto si fosse presentato all'esperienza. Fosse, poniamo, diminuito nella sua estensione quel pezzo di neve; di esso si avesse una successione di esperienze diverse, noi non potremmo dir mai alcune di queste, prodotte da una certa qualità identica, il candore, perchè non si trove-

rebbe mai contenuto d'esperienza perfettamente identico a quello per il quale invocammo l'esistenza del colore. Ed allora, per questa generalizzazione delle qualità bisogna ricorrere ad altri criterî.

È qui ch'entra di nuovo, combinata coll'immaginazione, l'attività della memoria, può darsi anche dell'attenzione al presente, e pensiamo agli atti che ci occorre di compiere per ridurre fantasticamente un oggetto presente ad uno ricordato o anche presente, sì da stabilire un'identità o una diversità tra questi atti, con quel raffronto tra ricordi che sopra abbiamo illustrato.

Quando due oggetti per essere ridotti all'identità con un altro, richiedevano l'atto medesimo si dicevano uguali le qualità loro onde erano fatti diversi da quello, avvertendo che tale identità al solito era quella che appariva in un confronto d'immagini, delle quali può esser poi rivelato qualche aspetto di diversità che pur sfugge all'attenzione presente, onde le immagini appariscono uguali. Nella modificazione della realtà, alcun che e non altro andava soppresso, alcun che e non altro aggiunto. Alcun che? ma che era, come si distingueva?

L'atto che dovevamo compiere, era questo da principio il determinato, il distinto. Abbiamo due oggetti, per esempio, spazialmente uguali, di forma rotonda, l'uno nero e l'altro bianco, bianco come un cubico. Per ridurre l'oggetto rotondo e bianco al nero occorre un atto di pensiero diverso che per ridurlo a quello cubico: non bisogna nel primo caso occupare uno spazio diverso, ma pensare diversamente quello spazio stesso. Nell'altro caso invece cccorre proprio diversamente estendersi nello spazio. Così per ridurlo, se freddo, ad un oggetto caldo occorre pensare che io toccandolo provi la sensazione di caldo.

Io distinguo i limiti dello spazio da quel che dentro vi scorgo, il colore, e dico che i due spazi diversi identico hanno il colore, non io, causa della stessa esperienza se non vi fosse diversità di estensione, quando per ridurre un og-

getto all' altro non devo modificare quel che dentro vi scorgo, — anche la forma, si noti, è data da confini spaziali. Astraggo così il colore dall' estensione, e così il calore, limitandomi a pensare quella sensazione. L' astrazione più difficile, perchè sono dati più connessi, è quella del colore dall' estensione.

Distinguiamo così nel non io, pur con medesimezza spaziale, varie cause dell'unica esperienza, ed attraverso le varie esperienze riconosciamo l' unità di alcune di queste cause particolari di esperienza, la loro persistenza ed ubiquità. Sono queste cause, ripetiamo, i caratteri, le qualità delle cose, e in virtù dell' attenzione riusciamo, come indicammo, a riunirle in concetti, diversi per ciò ch' esprimono di diverso, senza che tale diversità dipenda questa volta da diversità spaziale.

Di cause d' esperienze nostre, sono al pari dei concetti del mondo esteriore quelli della vita nostra interna, come sentimento, gioia, dolore? Certo sui vari fatti psichici compiamo gli stessi procedimenti di *riduzione* e di *confronto* che sui fisici: l' esteriorità di essi nei confronti sarà temporale. Attenuate, come vedemmo, nel ricordo le diversità d' intensità sentimentale, i particolari stati sentimentali saranno riconosciuti in senso proprio alla loro medesimezza. Sarà così più che mai facile il raggruppamento in concetti: gioia, dolore.

Più complicata la classificazione in sentimenti, rappresentazioni, volontà. Ma effettivamente la nostra attenzione, eliminando certe differenze, ci fa riconoscere identità tra certi gruppi di stati particolari, e si aggiungono poi ad integrare il risultato, altri criterî miranti agli elementi assenti o agli effetti.

I concetti astratti, verità per esempio, distinta da bontà ecc. sono essi pure desunti da certe particolari attitudini di spirito, e qui sopratutto influisce il volere che da

alcune di esse è soddisfatto e non da altre in certe sue direzioni: ugualmente soddisfatto, ugualmente insoddisfatto da esperienze che lasciano raccogliersi così ad unità: l'unità appunto, l'essenziale identità fra tali esperienze che queste nostre ricerche mirano specialmente ad illustrare.

Quanto ai caratteri, quelli dei fatti del mondo fisico li abbiamo visti pensati come cause, ciascuna per quel che sia possibile esteriore all'altra, ma qui in seno all'inesteso? Non c'è d'esteriorità qui che la temporale. E pure anche qui, oltre la durata, l'intensità senza cui i fatti psichici non possono pensarsi, perchè non possono pensarsi intemporali o senza un tendere in essi (come non spaziali non possono pensarsi le cose esterne), le connessioni corrispondono ad altrettanti diversi caratteri: ma in qual maniera?

L'intensità del tendere reale e del tendere richiesto per una modificazione dell'attuale esperienza, distingue le soste rappresentative dagli atti di volere, dai ricordi, come l'esteriorità del contenuto rappresentato, dagli stati sentimentali.

Diversità non si accolgono nell'esperienza stessa se non vi sia un'esteriorità spaziale tra i suoi contenuti. L'innesto del ricordo sulla percezione implica una non spaziale diversità nell'esperienza, quando preesista una spaziale tra i contenuti, vedremo.

Ebbene i caratteri dei fatti psichici che non si riducono a differenze di durata, d'intensità, sono astratti mediante un procedimento analogo a quello per il mondo esteriore. Quando diciamo che un'esperienza è di verità e d'immoralità, in essa quasi vediamo esteriorate fra loro in guisa spaziale e mediante il solito processo di riduzione, due cause, di soddisfazione l'una, e l'altra d'insoddisfazione. Tutto diventa più semplice poi, sorto il concetto. È per questo che la rilevazione dei caratteri morali segue nella storia la falsariga della rilevazione di quelli fisici.

*

Costituitisi i concetti, diventa assai più semplice il processo della distinzione dei caratteri della cosa, ma si deve insistere su questo, che finchè un concetto non sia formato si seguirà sempre la detta via.

S' intende così che di un dato solo non risulta un concetto, ma esso indica quel ch' è comune in più dati e prescinde dalle diversità. S' intende anche come la sua genesi stessa induca ad attribuire una peculiare realistica esistenza generale a quel che è il contenuto del concetto. Cause che si aggiungono all' estensione, per i fatti esterni; alla durata e alla tendenza per quelli psichici sono pensate di solito come *caratteri* che si aggiungono alla *sostanza.*

Ma talvolta la sostanza si considera alla stregua degli altri caratteri, equiparata ad essi, quantunque essa sola costituita da caratteri che mai non riusciamo a sottrarre da nessun pensiero di quegli oggetti. E ciò malgrado una restrizione che, a proposito del tempo, faremo per l' io, e che non tocca bensì tutto questo, perchè sarà confermato che temporalmente soltanto riusciamo a pensare gli stati nostri.

Così ci abituiamo ad appercepire distinto dalle diversità l' identico, o meglio allo sforzo del pensarlo distinto anche quando ci troviamo di fronte ad un particolare soltanto; ci assuefacciamo a queste esistenze staccate, indipendenti più che possibile dalla determinazione spaziale particolare, quando siano concetti dell' estensione in generale, non di questa o quella estensione. Comunque sia spaziale il substrato innanzi al pensiero, esso non apparisce nettamente delimitato: si è tentati più che possibile, di sopprimere in esso l' esteriorità. E ciò quantunque la diversità dei concetti non si sia potuta conseguire anch' essa, altro che ammettendo riduzioni temporali di dati, quan-

d'anche non esteriorità spaziali di cause come per il mondo fisico.

Lo sforzo più o meno intenso per la riduzione è quel che gradua la somiglianza. Le unioni di certi caratteri in certi oggetti a prescindere da altri caratteri, ci fanno costruire categorie di oggetti, di fatti fisici e di fatti psichici. A queste seconde abbiamo adesso accennato, e così distinguiamo, per esempio, nel mondo fisico, il cane, l'uomo, il tramonto, l'aurora. Ed in quanto alcuni pochi caratteri sono comuni a tutti i membri di una categoria, un maggior numero di caratteri a pochi membri di essa, le categorie si smembrano: sotto il medesimo concetto generico si avvicinano concetti particolari, tra i quali costituisce una sorta d'identità, il possesso dei caratteri onde risulta il concetto generico.

L'insieme di quel che è diverso dicesi costituire la *pluralità,* la *molteplicità,* ed anche ogni singolo, il diverso è quel che chiamiamo il molteplice; inteso il diverso in questo senso così ampio, per cui due oggetti, per ogni altra qualità identici, sono diversi se spazialmente distinti. Preferiremo in seguito il termine, molteplice; perchè si preferisce riservare la parola diverso alle diversità qualitative. Molteplice sarà anzi usato da noi, non per indicare la serie di successione o simultaneità dell'esistenze diverse, il loro insieme; ma ciascuna di queste unità.

Ognuno di tali molteplici costituisce un'*unità,* abbiamo detto, unità relativa: possiamo di essi prendere successiva coscienza, pensarne uno alla volta, facendo su ciascuno di essi sostare sia pur rapidamente, il pensiero. Unità ciascuna, o qualitativamente o intensivamente o temporalmente o spazialmente distinta.

Ebbene, queste nostre successive esperienze sono da noi ricordate insieme perchè rispondenti tutte ad un fine,

ma tenuta distinta ciascuna dalla sua esteriorità temporale, oltre che dalla diversità del contenuto. Sappiamo che alcuni caratteri sono comuni a certi oggetti, mentre fra gli oggetti stessi altri caratteri sono diversi.

Ed appunto l'azione nostra di *contare* si esplica con un primo atto posando l'attenzione su quei caratteri comuni ad una di quelle categorie, colti in questa loro comunanza; e su ognuno di essi distintamente, successivamente, a mano a mano che incontriamo diversi caratteri, che in un'esperienza sarebbero insieme coerenti, distinti per una di quelle categorie, la stessa. Abbiamo già visto che l'incoerenza è tra i caratteri di una stessa categoria.

E cerchiamo che in ognuna delle nostre successive esperienze sia presente non più che uno di quei caratteri diversi, e per ognuna prestiamo attenzione al carattere che vogliamo rintracciare o sappiamo comune, ed ogni volta che questo carattere incontriamo facciamo un diverso segno verbale o meccanico, diverso secondo che più o meno temporalmente lunga sia la serie precedente di esperienze diverse, secondo anche se vi sia o non vi sia.

Ma se questa diversità è fra i segni ogni volta che facciamo un'operazione siffatta, essa cade quando ricominciamo da capo, cambiato il carattere comune che vogliamo rilevare. E questa volta, in tale ripetizione, la memoria ci soccorre. Essa ci fa ripetere alla stessa maniera, i segni, *numeri,* ad ogni esperienza diversa, cioè nello stesso ordine, gli stessi. E siccome ci è noto che uno ne pronunciamo ogni volta che compiamo uno di quegli atti, questo serve a dirci se più o meno temporalmente lunga sia stata la serie dei nostri atti, sette o otto volte, ad esempio, abbiamo contato: se quei caratteri l'hanno provocata più o meno lunga, diciamo ch'essi sono più o meno.

Se non ci fosse medesimezza e diversità di caratteri congiungibili insieme in una stessa esperienza, e se queste esperienze non si svolgessero nel tempo, non potremmo contare nè i nostri atti nè i caratteri.

Ogni numero è dunque il segno da noi creato diverso, secondo che più o meno sono le volte che abbiamo prestato l' attenzione del contare — esse costituiscono una successione continua onde i segni costituiscono un *continuo aritmetico* — ed anche ogni frazione non c' indica se non le diverse attenzioni successive rivolte a quel ch' è in ciò che prima consideravamo unità, la divisibilità sua ch'è infinita. Essa suppone la persistenza del dato che si divide, riconoscibile nel caso dello spazio e del tempo. Anzi le frazioni d' intensità non si ottengono che usando a questo scopo la divisibilità temporale e spaziale.

Le operazioni sui numeri non ci fanno che raggiungere senza contare allo stesso modo, risultati che otterremmo contando caratteri disposti in maniere diverse innanzi alla nostra attenzione, e sono veridicamente utili per ciò che in certe serie abbiamo disposto i numeri. Veridicamente: non ci dicono di quel che sia da noi indipendente, ma il numero *convenzionale* che diremmo dopo avere contato.

Alla luce dei concetti svolti in questo capitolo può restar meglio chiarita l' essenza del giudizio. In esso prendiamo il contenuto d' un esperienza, e riconosciamo in esso una qualità. Il primo costituisce il soggetto e la seconda il predicato. Deriva questo dalla connessione del contenuto con un concetto, ma non enuncia il concetto stesso, sì una qualità determinata, cioè distinta per certe diversità non qualitative dalla stessa qualità in altre esperienze. Diciamo così, quest' animale, contenuto della mia esperienza, è un cavallo, non diciamo è il cavallo.

Il concetto di cavallo è pensato ma tradotto nella determinazione sua discriminata, cioè come qualità di quel contenuto; e pur di esistenza, insieme, indipendente dalla connessione a quel contenuto. Anche quando sia una de-

terminazione di estensione, di durata, di uguaglianza e diversità, di causalità ecc. del soggetto rispetto ad un' altra relativa determinata esistenza, il predicato conserva il suo carattere di esistenza indipendente dalla connessione a quel contenuto soggetto, è pensato cioè come se possa esistere anche fuori di quel contenuto, possa predicarsi anche di altro.

In tal guisa il giudizio affranca il contenuto, o una parte di esso, dalla propria contingenza, e rinnova il tentativo perenne di non perder di vista il particolare, pur libero più che possibile dalla propria particolarità.

L' Io.

Fu già osservato nel penultimo capitolo, che di nessun fatto, salvo che dell' Assoluto, riusciamo a negare il collocamento nello spazio, nel tempo e nella connessione necessaria. Ma a tal punto bisogna pur dire qualche parola dell' io, perchè sembra ch' esso debba considerarsi diversamente dagli altri oggetti.

Di esso dobbiamo negare almeno, che possa giudicarsi una porzione di spazio: la sua vita, vedemmo anche, si svolge nel tempo, è in connessione necessaria con una certa porzione di spazio: se vogliamo intendere che sia, dobbiamo guardare in noi, allo stato di coscienza più intimamente incastrato nell' atto di riflesssione a tal fine sovr' esso, per cogliere quel ch' è di tutti gli stati di coscienza.

Si adopera il termine io, tanto a proposito dei fatti voluti che dei non voluti. Nel primo caso, chiamo io la causa dei fatti voluti; nel secondo, quel che subisce un cambiamento in virtù della causa dei fatti non voluti. E se considero i fatti voluti e i non voluti come esperienze tra le altre, dico che sono fatti del mio io, esperienze di esso collocate in esso, com' è anche espresso, per quel che fu detto nel penultimo capitolo, dai giudizî della forma, io penso, io sento.

Comunque, sta fermo questo fatto, che abbiamo incominciato col distinguere l' io dal *resto,* come causa dei fatti voluti — essendoci dei fatti non voluti, la causa di questi doveva essere un resto. Tale l' origine, cioè la distinzione della nozione: la concezione dell' io come una causa. Ma negli altri casi, in quelli nei quali più non è preso come causa, è sempre lo stesso oggetto di prima? Per deciderlo, bisogna guardare quel che fosse prima, oltre esser causa di quei certi fatti.

Esso era volontà, una tendenza a compiere quei fatti ch' erano poi compiuti, a passare da un' esperienza ad un' altra. Dire io e dire volontà è in tal senso dire lo stesso. Ma la volontà trova la sua ragione in uno stato penoso, originariamente soltanto in esso solo, da cui vuole uscire: dolore e volontà fanno tutt' uno in una tendenza complessiva ch' è l' io. Abbiamo visto così come sia io la volontà e come lo sia il dolore. *Miei* li dico anche entrambi, come ogni altra esperienza dell' io, perchè nell' io li colloco.

Ma la volontà non è soltanto cieca tendenza a sfuggire uno stato penoso; essa si dirige verso un' altra esperienza, un' esperienza ch' essa prevede, altrimenti non potrebbe dirigersi alla sua volta: e quest' esperienza, se come tale è sempre io, come contenuto può essere io e non io.

Vediamo come contenuto. Sono non io anche fatti che un atto di volere basta da solo a produrre, per esempio un moto dello sguardo qua e là: io anche fatti, indubbiamente, che la mia volontà non basta a produrre, per esempio, un piacere. Non è certo quindi l' arbitrarietà del fatto, il criterio per distinguere qui tra l' io ed il non io. Nel primo caso il moto è causato sì da me anche solo, ma in ciò ch' è un non io, un esistente indipendentemente da me, fuori di me: nel secondo, il piacere è causato da altro ma in ciò ch' esiste non fuori di me, sì in me.

Il primo caso dimostra che chiamiamo non io quel che accade di una porzione di spazio, cioè di una cosa, e il secondo? Com' è che il moto degli occhi è d' una cosa e non il piacere? com' è che questo è collocato in me e non fuori di me, in quell' io che sin qui abbiamo visto come una volontà ed un dolore?

La spiegazione è da trovare in quel che avvertimmo già intorno alla natura inestesa dell' io. Non fuori di noi sì in noi viene appunto collocato il piacere, in quanto di per sè esso non implica la rappresentazione d' una resistenza opponentesi alla volontà nostra, di un' esistenza spazialmente distinta da noi, ch' è quanto dire, spazialmente rappresen-

tabile. Di per sè non l'implica, in quanto sappiamo che possono in noi verificarsi piaceri liberi affatto da tale commistione.

E sin qui abbiamo provato quindi, come nell'io, non fuori di esso nello spazio, hanno da collocarsi piacere, dolore, volontà, e se non ci solleviamo sul considerare i fatti di coscienza come contenuti, null'altro possiamo includere nell'io, in quanto la rappresentazione di per sè, di sua natura, si presenta come spazialmente determinata. Solo si avverta che dicendo piacere, dolore noi abbiamo voluto comprendervi tutte le gradazioni, gli atteggiamenti più diversi della vita sentimentale, che in uno dei due con uno speciale colorito in più, hanno l'essenza loro. E per essi, se piacevoli vale l'ultimo discorso, se dolorosi, valgono questo e il precedente.

Ma passando ormai dalla volontà e dal sentimento alla rappresentazione, dacchè, come abbiamo detto, nulla sembra potersi rilevare che non sia spaziale, dalla considerazione di questa come contenuto, bisogna assumere l'altro punto di vista ond'essa si guardi come un'esperienza tra le altre.

Ebbene, tra le rappresentazioni ch'io ho — e v'includiamo per brevità anche ogni percezione — debbo anzitutto riconoscerne alcune che posso, a mia volontà, togliermi d'innanzi, siano ricordi, siano fantasie in senso lato. Esse sono è vero, come contenuti, delle porzioni spaziali, ma siffatte che la mia volontà le crea e distrugge senz'altro, non resistono ad essa, sono tutt'uno colla mia volontà, coll'io. Ma le altre, quelle che rinviano ad una causa a me esteriore, come va che, considerate com'esperienze, mi appariscono come io, anch'esse? Considerate come esperienze, cioè collocate al posto che loro spetta nella serie temporale dell'esperienze, distinta dalla serie temporale dei fatti del mondo: distinzione qui possibile e non per le mie volontà, per i miei sentimenti. Sì per le immagini ricordate e fantasticate.

Nei primi due fatti, che non hanno porzioni spaziali

per contenuto, non è possibile una coesistenza di ordini, due ordini l'uno fuori dell'altro: non ve n'ha che uno. Ma qui i fatti si presentano immediatamente, con un ordine fuori dell'io, come fatti spaziali, esistenze fuori dell'io; come una successione spaziale, può darsi, oltrechè come una coesistenza spaziale. Ma le immagini ricordate e fantasticate sono fatti dell'io, abbiamo detto, e quindi non solo nell'ordine delle successioni e delle coesistenze spaziali, essi prenderanno posto, sì in quello anche della successione inestesa: in due ordini diversi e coesistenti.

Li vediamo nello spazio per la coscienza che di essi abbiamo, avendoli, per quel ch'essi sono di per sè. Nell'altr'ordine quando su essi riflettiamo, e li consideriamo in una serie volontaria, nel modo suindicato. Allora distinguo l'antecedente in me dell'esperienza, dall'antecedente del contenuto; il mio desiderio di sensazioni musicali che mi fece evocare le ultime battute d'una sinfonia, dalle prime battute di questa.

La memoria mi dice, evocando tutti questi dati, che alle prime battute io non pensai prima di avere il ricordo di quelle ultime; in precedenza, io avevo invece quel desiderio, e quello io porrò come antecedente delle ultime, se anche ricordo che quando le ascoltai, esse erano precedute in realtà dalle prime, ricordo che le ultime, come parti di un complesso che posso evocare sì a piacimento mio come voglio, ma che non fu da me costruito, debbono pensarsi precedute dalle prime.

I miei ricordi possono sempre essere evocati, sì, prima gli uni e poi gli altri; ma i loro contenuti, anche se fatti inestesi, sono parti di un ordine fisso: essi che non sono ricordi di stati di coscienza ma questi stessi.

Sembra diverso il caso quando ricordando, non troviamo dell'esperienza, la ragione in noi; quando l'antecedente è un fatto senza connessione necessaria col seguente: com'è che anche qui noi riconduciamo il fatto all'io? Anche della percezione che un cieco abbia del contatto

con un oggetto a lui estraneo, nell'ipotesi che facevamo a spiegare l'origine della nozione di spazio, è vero ch'essa è da lui collocata in lui stesso, mentre fuori ne è posta la causa. Egli avrà la rappresentazione, supponiamo, d'un oggetto rotondo, causa della percezione e contenuto di essa, ma saprà anche distinguere il contenuto dell'esperienza dall'esperienza stessa. E questa sarà per lui un fatto dell'io — per varie ragioni.

Perchè, salvo che non arbitraria, essa è analoga alle arbitrarie; arbitrariamente anzi, può riprodursi: e così vien fatto di pensare ch'essa abbia la stessa ubicazione delle altre nell'inesteso, tranne che l'antecedente, qui irreperibile nell'io, ne sta fuori. Poi, perchè le nozioni che acquistiamo ci dicono che, diverso dall'ordine in cui si succedono le esperienze non volute, è quello in cui nello spazio si succedono le cause di esse: si presentano le prime intrammezzate da fatti voluti, ce lo avvertono i nostri ricordi. Poi, perchè la volontà nostra può far sorgere o cadere, se anche non basta da sola, l'avvenimento di certe esperienze, per esempio, secondo che si voglia, aprire o chiudere gli occhi.

Poniamo così nell'io le nostre volontà, i sentimenti, le rappresentazioni arbitrarie, potremmo dire in generale i nostri pensieri, per quel che del pensiero in generale abbiamo esposto nel penultimo capitolo, le rappresentazioni, sensazioni nostre imposteci da fuori. Nel non io, nel fuori di noi, poniamo le cause di queste rappresentazioni, sensazioni. Anche, dobbiamo aggiungere, dei nostri sentimenti chè per immaginare una causa di essi, in quanto non volontarî, si ripete il ragionamento medesimo con cui per la rappresentazione non volontaria risaliamo ad una causa esteriore.

L'io allora è tutto quello, ridotto all'unità d'una successione, in cui i detti fatti si presentano come esperienze: altra unità essendo quella ch'è tra le cause. Esso è la serie dei fatti inestesi ed originariamente, nella prima sua concezione, tendenza, abbiamo visto. E come tendenza esso si

riafferma sempre, anche contro le imposizioni che sovr'esso esercita il mondo esteriore. La compressione esteriore sempre incontra o una forza riluttante o una tendenza a perseverare.

Sembra talvolta che senza tendenze noi sostiamo in un fatto rappresentativo, quasi scomparendo come individui di fronte ad un contenuto che tutta occupi la nostra coscienza. Pare che non esista in essa che quel contenuto. Ma in realtà se in esso sostiamo, se lo fissiamo innanzi alla visuale dello spirito nostro, è che ad esso tendiamo, è che vi prestiamo attenzione. Come quando teniamo in pugno un oggetto pesante, e non c'è un moto che riveli fuori lo sforzo da noi fatto, e pure sforzo occorre per mantenerlo nella posizione medesima.

Così è anche della vita nostra rappresentativa, ogni sosta implica in noi uno sforzo. Non l'implicherebbe se l'oggetto fosse un solo non io che noi ad un tempo potessimo tutto comprendere. Ma la vita nostra disintegrata nello spazio e nel tempo ha tutt'intorno fatti che su lei successivamente influiscono: essa è trascinata alla percezione del cambiamento, e se si ferma in una concezione stabile, occorre che resista contro corrente: ha da fare uno sforzo non per muoversi sì per non esser travolta, per restare dov'è.

E se anche si abbandonasse alla deriva d'una serie, per restare in questa serie avrebbe da fare uno sforzo, dacchè più sono le serie concorrenti nel mondo delle coesistenze. E se si abbandonasse alla deriva di tutte le serie che senza nostro sforzo passano, suggerite dal mondo esteriore, cadrebbe nel sonno, proprio appena fosse cessata ogni attenzione a percezioni, a pensieri.

Ma dunque, si opporrà proprio qui, l'io, di sua più intima natura tendenza, si spegne nel sonno? Certo, anzi-

tutto, che almeno esso rivive nei sogni, coll'attenzione almeno che ai contenuti presta, creati o da alcuna tendenza dell' io, o da cause corporee? Ma il sonno senza sogni è dunque la fine dell' io, o una parentesi almeno nella vita dell' io? È l'io un'esistenza che cessa e poi ricomincia, in connessione necessaria pur sempre, col medesimo corpo?

Senza dubbio, gl' istanti, se ve ne sono, della vita dell' io in tale sonno, per noi presentano un' estraneità completa, non riusciamo ad evocarli dai nostri ricordi. Ma anche ha una siffatta estraneità attuale per noi, la vita altrimenti certa, dell' io nella prima nostra infanzia. Comunque, l'io supposto rinascente riuscirebbe agevolmente a riallacciare colla presente la vita passata, trasmettendone a lui il medesimo corpo i segni impressi nel sistema nervoso; conservando ad esso la limitazione stessa allo spirito posta dal corpo. La vita dell' io potrebbe dirsi in tal senso vita del corpo.

Vita dell' io significa esistenza di tendenze coscienti, è un pleonasmo coscienti ma per ciò opportuno esprimerlo, che si suole dimenticare da alcuni. Certo bensì che non può parlarsi di tendenze del soggetto che nell'attualità non siano coscienti, di un'estraneità nel soggetto attuale, di un fatto soggettivo che resti fuori del soggetto, che per lui sia fuori. Nell' essere successivamente presenti, attuali al soggetto sta la caratteristica di tutti i suoi fatti nella loro attualità soggettiva: a meno di recare nell'io una disintegrazione spaziale sdoppiando in due coesistenti estranei l'unità dell' io, ed affermando l' inconscio rispetto ad uno di essi della vita dell' altro.

Anche qui si prende per non esser presente all' io, il non essere ricordato dall'io. La questione da noi accennata è quindi questa, cessa talvolta nella serie temporale, quella tendenza ch' è l' io? Ma perchè tale questione abbia un senso bisogna che l'abbia il termine cessare, o possiamo anche dire, la concezione dell' io come di sua essenza uno svolgimento temporale, una successione.

E a dir vero, pur avendo largamente illustrato la natura inestesa dell'io, poco abbiamo detto della sua temporalità: ma già abbiamo incontrato due fatti che sembrano poterci aiutare nell'esaminarla.

L'uno è questo, che siamo costretti a pensare nella forma temporale quel che non si adatta alla spaziale. Già vedemmo che il tempo è la soluzione a cui ci appigliamo per risolvere le incoerenze tra le rappresentazioni spaziali, ma questo non sembra rivelarci più che una necessità nostra nel raccogliere insieme i fatti diversi, di cui l'io è denominazione collettiva.

L'altro è che ogni stato di coscienza è di per sè intemporale, non collocato. Collocato non si presenta nella sua attualità, nemmeno apparisce come stato di coscienza, sì come contenuto. Possiamo vivere una serie di contenuti, fare per esempio una passeggiata, senza pensarli come una successione mentre li viviamo. Noi viviamo un fatto alla volta, e un solo fatto non implica in sè alcuna successione temporale. Come successione ci appariranno invece nell'avvicinarli, nel collocarli, sia che ricordiamo una serie passata, sia che fantastichiamo di una futura, foggiata come nei ricordi ci appare il passato.

Ognuno di questi contenuti risulta temporalmente collocato al nostro confronto, sopratutto pare, per questo, che noi non possiamo nel medesimo tempo avere più di un contenuto, salvo gli spazialmente avvicinati in unitaria rappresentazione spaziale. *Nel medesimo tempo,* ripensando questo, intendiamo la nostra necessità temporale. Un contenuto solo nel medesimo tempo. Noi non ricordiamo di aver avuto nel medesimo tempo insieme, un sentimento e una volontà o una rappresentazione, e la combinazione incompatibile tra questi tre può farsi come vogliamo: non solo, ma nemmeno due sentimenti o due volontà o due rappresentazioni. Ma la questione è, che significhiamo parlando di stati di coscienza diversi? che accade in noi quando distinguiamo due stati di coscienza? La questione fu già

esaminata nel precedente capitolo, ma vale la pena qui di tornare a considerarla un po' diversamente.

Quando si tratta di distinguere due spazî, è chiaro, l'una porzione è fuori dell'altra, appercepisco il limite: ma qui si tratta di distinguere nella nostra esperienza per dire ch'essa non è una sola, ma due o più; stanno dunque, l'una fuori dell'altra, anche le porzioni della nostra esperienza?

Certo, un contenuto, di per sè, non si presenta implicante, parrebbe a prima vista, se non lo raffrontiamo a bella posta, alcuna distinzione cosciente da altro: non esistono dei contenuti ma un contenuto solo. Certo comunque, che noi riflettendo su contenuti, messi insieme com'esperienze nostre, li distinguiamo gli uni dagli altri, ma con quale criterio? Ricordiamo, e non li ricordiamo tutti insieme, come se fossero una distesa spaziale, i varî stati di coscienza dell'io unitario, quasi stacchiamo varie parti.

Abbiamo già detto, iniziando lo studio del tempo, come distinguiamo lo stato presente, ed a quali caratteri da quello passato, e possiamo constatare che questi caratteri ineriscono *a una sola* rappresentazione, o sentimento, o volontà; ad una distinta dalla serie delle altre, così ch'essa può pensarsi come una. Uno è ciascuno di questi stati in quanto costituisce un'attualità, e questa non appare più una necessità nostra nel raccogliere i dati, bensì indicante caratteristiche inerenti allo stato attuale ed a quello ricordato — *stati diversi, anche a prescindere da ogni loro collocamento temporale, chè questo deriva anzi dalla loro diversità.*

Da qui procedendo è possibile, anche senza disporli nel tempo, dichiarare diverso l'uno stato dall'altro, distinguere nella complessiva esperienza. Per pensarli insieme, li collocheremo in una serie temporale, ma anche prima

ognuno di essi è quello e non altro: la necessità di disporli nel tempo è per ciò, ripetiamo, che ognuno è distinto dall'altro, che sono più stati, non uno, più stati che non possono rappresentarsi in una coesistenza spaziale. Non è già lo svolgersi dell'esperienza nel tempo, in un tempo fatto di unità, che implichi l'esistenza in essa di una serie di stati.

Ebbene, noi sappiamo dalla vita nostra precedente quali di questi stati costituirono ciascuno un'attualità, *quali hanno perciò da dirsi uno,* quali non implichino alcun cambiamento per cui venga ad uno stato presente contrapposto uno ricordato, quali non possano essere, tutti insieme, presenti. E le diversità nell'esperienza non ancora vissuta, costruiamo sulle basi di questo che del passato sappiamo.

Possiamo dire quindi che la vita dell'io contiene una diversità di stati, una molteplicità. Essa è, se la consideriamo, d'una molteplicità che non possiamo pensare se non come spiegata nel tempo. La percezione di tale molteplicità è il *prius* della sua rappresentazione in forma temporale. Ma se noi non la consideriamo, di questa molteplicità, di questa qui considerata, certo non abbiamo coscienza, perchè una molteplicità implica un collocamento di più fatti, ma ognuno, pare, è di sua essenza esso solo.

Ciò non toglie, del resto, che vi sia una differenza tra considerare l'esperienza come un molteplice, e considerarla come una serie temporale. Mentre nel secondo modo alludiamo ad una proprietà d'una complessiva esperienza, ripensata come un tutto da noi: nel primo riconosciamo alcun che inerente ai singoli fatti di cui l'esperienza è intessuta: certi caratteri intrinsecamente inerenti all'attualità ch'è un sentimento, una volontà, una percezione; certi caratteri, altri, dell'attualità ch'è un ricordo di essi.

Senza dubbio, tutto quel che affermiamo d'uno stato di coscienza attuale implica quella riflessione su esso, ch'è insieme compenetrazione con esso persistente al limite, ed è come tale innegabile: ma pure dei caratteri non possono

rilevarsi in uno stato di coscienza, se non ricondotti ad una classe, se non riconosciuti per quelli di stati già vissuti o da questi diversi: così che il cogliere dei caratteri in un'attualità soggettiva ci porta per ciò solo, pare, fuori subito, dell'attualità.

Io non posso negare la presenza di quello stato; sì dicemmo, la classificazione di esso o di caratteri suoi. Non posso negare di aver quella sensazione che dico di freddo, sì la conformità di essa a quelle sensazioni ch'ebbi e che chiamo così — se anche non posso negare che mi sembri esserci tale conformità. Ma pure v'hanno sicuramente dei casi nei quali la contestualità del raffronto è tale che la rilevazione della differenza si presenta innegabile, inerente ai due stati in quanto attuali entrambi, non già ad uno stato diverso da essi, trovata da noi nel ripensarli.

Abbiamo visto: le obbiezioni possibili alla diversità intrinseca tra l'attualità che non è un ricordo e l'attualità che lo è, su ciò poggiavano che per rilevarla bisogna abbandonare l'appercezione pura e semplice dello stato attuale di coscienza, ed invocare il passato per classificare i caratteri dell'attualità: comunque, confrontare due attualità soggettive non più presenti.

Eppure la persistenza che può darsi, dell'attualità che non è un ricordo ci rende possibile, in una *contestualità non meno stretta* che quella di quando ci ripiegavamo sull'attualità soggettiva, il confronto tra un ricordo ed uno di quegli stati, entrambi *attuali al limite,* anch'essi, nella nostra coscienza. È l'esempio della contestualità della rappresentazione del fiore e del gambo da cui fu divelto, già da noi esposto.

Ma bisognerà raffrontare, potrà dirsi, sentimenti con sentimenti, volontà con volontà, rappresentazioni con rappresentazioni, e quindi si dovrà fare una cernita, una classificazione tra gli stati di coscienza, e saremo nello stesso inconveniente di prima. Ma questo è sicuramente un errore, perchè le contestualità omogenee spesso si presentano nella

vita dello spirito senza che le vada a cercare, e può darsi che per un mio fine particolare appercepisca di questi fatti delle differenze, che diventino, per ciò che contemporaneamente io vivo il fatto, essenziali del fatto stesso.

Possiamo concludere quindi che v'ha dell'estraneità essenziale all'esperienza, ond'essa è di sua essenza divisa in porzioni, ognuna in sè diversa dall'altra — d'una diversità che non avrebbe senso negare — diversa per dei caratteri che l'altra non ha. E la rilevazione dei caratteri non ci porta fuori dell'esperienza a cui li attribuiamo dacchè il confronto, con cui possiamo determinare i caratteri, è fatto nell'attualità stessa. È per questo che subito sappiamo quando ci si trova innanzi un ricordo e quando una percezione immediata: come tali li riconosciamo.

L'attualità soggettiva può essere quindi un molteplice di sua essenza, cioè tutt'uno colla coscienza d'una propria molteplicità. Diverso è il caso del tempo, come si è visto. Esso implica il superamento d'un'attualità, l'esclusione reciproca di due attualità; non è quindi proprietà di un'attualità. Anche una rappresentazione di moto implica una temporalità non inerente a questa esperienza, sì al suo contenuto: come ogni contenuto spaziale che di per sè non implica una spazialità dell'esperienza.

Possiamo dire quindi che l'io è un molteplice di sua essenza, e non una successione temporale. Prendendo questa volta molteplice nel senso d'una serie di diversi.

L'esperienza com'esperienza può essere accompagnata dalla notizia della propria molteplicità, della diversità delle varie attualità; non da quella della propria temporalità, del proprio svolgimento nel tempo, che implica un cessare, una sostituzione di attualità, sì da quella della temporalità dei suoi contenuti. Per affermare la temporalità d'un istante d'esperienza bisogna trarsene fuori, ed assumerlo a contenuto. Quando giudico breve un dolore e ne dichiaro il decorso, non dichiaro uno stato psichico attuale ma lo supero e lo prendo tutto a contenuto. Quando rico-

nosco l'uno presente e l'altro ricordato, due dolori contemporanei, non esco fuori della mia attualità per assumere, l'uno o l'altro, o entrambi, a contenuto.

Certo, nel giudizio indubitabile, quando io dico ora sento caldo, e colloco lo stato attuale di coscienza nell'istante che passa, e gli assegno l'attualità come suo tempo, il termine *ora* presume ch'io abbia la nozione del decorso del tempo, in cui *ora* è designazione d'una unità: quell'*ora* che più frequentemente troviamo contenuto e sottinteso dal presente del verbo; significato nella frase più semplice: sento caldo, ch'è anche l'espressione di ciò che accade senza che mi rappresenti alcuna successione. Quindi?

È questa una distinzione di esperienza immediatamente attuale dai ricordi, io sento ora caldo, significa che questa sensazione è una percezione immediata e non un ricordo nè una fantasia. Ed allora se una serie di tali momenti non possa viverla al presente, attualmente, e nel considerarla come serie temporale, come serie, essa non può non essere estranea al presente, in qual senso posso dichiarare irrettificabile questo collocamento temporale?

Ma bisogna riflettere ch'io posseggo la nozione del tempo e so che la mia attualità soggettiva non appartiene al passato e non al futuro: quando disporrò poi nella serie dei tempi quel fatto, lo collocherò proprio ad un certo posto, nè prima nè poi; nè in un futuro nè in un passato ove si guardi da quel posto medesimo. Un certo posto che sarà *lo stesso* di quello nel quale al fatto suddetto riconoscevo la natura di presente e non di futuro o di passato. Esso sta a quel posto in cui lo giudicavo presente, nè può stare altrove, è questa l'irrettificabilità. E ciò non importa una coscienza della propria temporalità, inerente alla percezione immediata. Essa può inserirsi invece tra una serie di queste ed assumere l'immediatamente precedente come contenuto, il precedente al limite ch'è un attuale al limite.

Non ho qui un'intuizione immediata, come quella della molteplicità per cui potevo senza riflettervi su, contestual-

mente avere una rappresentazione come data dalla sensazione esteriore ed un'altra come realtà puramente ideale, per tali riconosciute in un attimo solo: contemporanee al limite, e non più al limite, nel punto stesso, accompagnata ciascuna dalla coscienza della propria natura particolare.

Assumendo un'esperienza a contenuto, siamo noi dunque che la vediamo nel tempo, in cui è da noi spiegata la complessiva esperienza — e possiamo ripetere che l'esperienza è essenzialmente un molteplice ed una successione di molteplici come contenuto.

Il problema quindi dell'interruzione nella vita dell'io può essere ampliato così, come indagine della possibilità d'un inizio e d'una fine dell'io. Se l'esperienze come tali non sono dati di natura temporale, ma siffatte ci appariscono solo per l'inconcepibilità di esse nella forma spaziale, non potremo parlare d'un incominciare, d'un interrompersi, d'un finire di esse ma soltanto di un pensarle noi come aventi, principio, fine, interruzione. Il senso di questi fatti non è quel d'un accadere loro in noi, ma siamo noi stessi che alla serie delle attualità soggettive diamo questa traiettoria, quando vogliamo accoglierle insieme, perchè diversamente non sappiamo pensarle.

Tutto questo non toglie che ci sembri, inerente ad ogni singola esperienza, indipendentemente dalla serie, la proprietà temporale: ad ogni istante noi ne facciamo di queste serie, preoccupati d'ordinare il passato e il futuro. Ma ogni esperienza ha un'esistenza intemporale. Essa continua ad esistere anche quando vive per noi un'altra esperienza: salvo che la prima, se vogliamo disporla in serie, non ci apparisce più attuale.

Entrambe sono esperienze distinte ma non possiamo dirle successive, perchè nè l'una nè l'altra si presentano

temporali, sono cioè temporali. E nemmeno finirà, come mai nacque, la coscienza dell'io, cioè della continuità della serie. Soltanto, essa potrà non appartenere alla serie che io costruirò poi, temporalmente e spazialmente limitata, delle mie esperienze, ma non ne avrò saputa l'assenza, perchè proprio a quel punto nel quale, a serie fatta ne collocherò l'assenza non avrei potuto affermare un'assenza dell'esperienza dall'attualità della coscienza mia.

È quindi la temporalità una proprietà ch'è attribuita all'io se considerato da noi come l'unità in cui disponiamo la serie delle nostre esperienze, non se con esso identifichiamo ognuna di queste. Non possiamo dire che queste esperienze cesseranno, nè che ebbero principio o interruzione, ma ciò non toglie che sia reale la temporalità, come carattere di tal serie, così com'è pensata dallo spirito nostro.

Abbiamo detto che può darsi che in questa serie manchi la coscienza dell'io, della serie. È questo un fatto, appunto, di cui bisogna tener conto: cioè che spesso percepiamo il non io, vogliamo nel non io, senza ch'esista contemporaneamente, attuale nella nostra coscienza, una distinzione di questo non io dall'io. S'intende che l'azione nostra, qualunque nostro pensiero sul non io, anzi per quel che abbiamo detto, qualunque rappresentazione spaziale del fuori di noi, implica l'esistenza in noi, se anche passata, della nozione dell'io, ma questo non impedisce che talvolta all'io non pensiamo e che allora non esista per noi.

Che noi pensiamo, operiamo senza guardare all'io nostro, anzi senza vederlo, dimenticandoci, è nella nostra azione, quel che ci accade più spesso. Esiste per noi in tal caso il resto, e noi per noi non esistiamo, anche se quello a cui pensiamo non ha esistenza fuori di noi, è fatto della stessa nostra sostanza: è, poniamo, un' idea nostra.

La coscienza dell'io, come già sorse, così ora in ogni contrapposizione risorge, quando accada un non voluto da noi o non ci riesca di far accadere quel che vogliamo;

quando la tendenza nostra si trova contrastata nell'onnipotenza a cui aspira. Conseguita l'onnipotenza, cesserebbe di tendere, ed è naturale allora che se l'io non è che tendenza, non si riveli che per consapevolezza d'una propria, relativa impotenza.

Impotenza, anche nell'ambito dei fatti arbitrarî. Costretti a vivere nel tempo ogni serie, anche se foggiamo una serie futura o ricordiamo una passata, non possiamo che vivere un'attualità, un'unità alla volta. Non si avrebbe più altrimenti, un rinnovarsi nello spirito nostro di avvenimenti arbitrarî, non tenderemmo più, li avremmo tutti spiegati dinanzi.

Ma dopo quel che abbiamo detto sulla natura intemporale delle esperienze, è lecito ancora, potrebbe obbiettarsi, qualificare l'io come tendenza? A quel che non è ancora, esso tende: anche quando persevera, tende a che un momento successivo della sua vita, sia come quel di prima e non altro; a quel che non è ancora, ma come possiamo attribuire questa qualifica temporale all'intemporale?

È che pensando quei due stati insieme, li disponiamo in serie, come presente e come futuro: quel che esiste solo idealmente, pensiamo come futuro; non potremmo diversamente. Ogni serie ci apparisce, quindi è, una tendenza perchè i fatti di cui risulta li disponiamo in una successione, nel tempo.

Ma se questo vale dell'io come serie, che dobbiamo dire delle attualità singole? non implica una coscienza della propria temporalità, il loro essere una tendenza? Quando io guardo un quadro, accade certo in me un fatto di tendenza che non presenta la coscienza della sua temporalità: quando voglio perseverare, sosto nell'attualità senza rappresentarmi il futuro. È solo quando vogliamo in generale cambiare stato, anche senza tendere ad uno con precisione;

oppure sì, ci rappresentiamo il fine; che si ha, solo allora, la volontà di superare il presente.

Comunque, l'esser tendenza non implica che l'esperienza sè stessa consideri come suscettibile di cambiamento, cioè disposta nel tempo come nei due ultimi casi, in cui dell'esperienza si foggia una serie di successivi.

Di solito, a fianco della percezione di quello che è per la riflessione il presente, abbiamo il futuro con un certo colorito di appetibilità ma come un'idea attuale: nè l'uno nè l'altro colla coscienza contestuale della propria antecedenza o successione all'altro. La seconda esperienza se essa, proprio essa, fosse presente allo spirito non potrebbe mai esser sentita come futura. E nemmeno la coscienza della propria mutevolezza è mai contestualmente connessa all'esperienza presente: quella della propria desiderabilità o temibilità connessa all'immagine di certi fatti, beni o mali, non implica la nozione di questi come futuri, se non in quanto tali fatti non siano considerati come presenti. Ed allora quei certi fatti cessano di essere, ed altri lo sono, comunque simili, i fatti temuti, i fatti desiderati.

Per noi che i fatti psichici conservati dalla memoria disponiamo in serie, così sorge la nozione del tempo. Disentegrati in seno al relativo, destinati rispetto al non io a subire e ad esercitare influenza, l'esperienze nostre si atteggiano come il corpo esige e permette. Molti stati di coscienza lasciano un'impronta loro sul corpo che la conserva, ed è causa di stati successivi più o meno conformi. Le abitudini dello spirito, la memoria, cioè il riprodursi nell'attualità, del passato dell'io, hanno così la loro ragione in cambiamenti corporei, nè questo può scuotere anzi conferma le nostre precedenti affermazioni intorno all'essenza unitaria dello spirito e del corpo, in quanto già abbiamo illustrata la medesimezza che si accoglie nel rapporto di ragione e conseguenza.

V'ha così nell'io un molteplice ma non spaziale nè temporale di sua essenza, con questi caratteri bensì, per

noi che lo guardiamo: e qui potremmo contare, numerare anche ciò che non è discreto per tempo e per spazio. Il numero sarebbe applicabile alla vita dell' io, se per noi avesse un senso contare così.

L'Assoluto.

Tante volte abbiamo ripetuto che ogni nostra asserzione non è che il collocamento di un certo dato nello spazio, nel tempo, nella connessione necessaria: ogni verità, il ricercato pensando, è questo e non altro. Presupposto di ogni indagine in tal senso è che ciascun dato singolo abbia un collocamento in quell'ordine.

Ogni dato come reale, è certo, indubitabile; perchè se anche a null'altro esso rinvii, almeno esso è un'attualità soggettiva: è certo ch'esso esiste, com'è certo ch'esisto io. Ma dell'ordine in cui lo collochiamo, che deve dirsi?

La verità relativa è il collocamento del dato a quel posto, rispetto a tutta la serie determinata in una certa maniera, ma verità da non poter essere rettificata mai è che quel dato abbia un collocamento, sia pure a me ignoto, cioè in una certa guisa a me ignota determinato rispetto a tutta la serie.

Questa mia affermazione dev'essere irrettificabilmente vera, già lo accennammo, perchè, se non lo fosse, dovrebbe poter essere non vera l'esistenza di quell'ordinamento dei dati: ed un'affermazione siffatta non avrebbe alcun senso, perchè di verità non può parlarsi che supposta l'esistenza d'un ordine di dati. Conoscenza, affermazione vera, altro non significano che collocamento nell'ordine dei dati. Bisogna dunque dir vero che il singolo dato esiste, ed anche dir vero che un ordine dei dati esiste; cioè che ogni dato ha il suo posto fra tutti, quello e non altro.

Quale? È questo il problema alla cui soluzione tendono le singole scienze, tende più adeguatamente di queste la filosofia, ma ciò qui non c'interessa. Riflettiamo piuttosto

sull'affermazione irrettificabilmente vera, ch'esiste un ordine dei dati. Che significato ha questo giudizio?

Ogni dato, per quel che abbiamo detto, è un'esperienza; nel senso in cui noi ci serviamo di questa parola, una conoscenza. Possiamo sostituire quindi al precedente giudizio, l'altro parimenti vero ch'esiste un ordine di tutte le conoscenze, come dire — in quanto tutto che esiste è conoscenza, e per ciò solo che dei fatti sono insieme conosciuti, sono ordinati — esiste una conoscenza simultanea di tutte le conoscenze, conoscenza di esse nello spazio e nel tempo.

Ma resta un altro termine da illustrare. Esiste? Ma come, dove esiste? che senso ha questo esistere? In me non esiste certo, in questo momento almeno.

Conoscenza simultanea di tutte, significa conoscenza che non è limitata dal passato, dal futuro, dall'esterno, che ha tutto presente: quindi essa non incomincia ad esistere in un istante del tempo, nè in un altro è destinata a finire. Nè essa ha un collocamento in seno allo spazio che faccia il fuori di lei non tutt'uno con lei. A lei non si applicano quindi le categorie dello spazio e del tempo: possiamo esprimerlo dicendo ch'essa è intemporale e inestesa. Spazio e tempo sono suoi contenuti, essa li avvolge, li comprende e non ne è avvolta nè compresa: non ha posto in essi, perchè nulla è fuori di lei, se non ci sono che conoscenze e di tutte queste essa è l'unità.

L'esistenza perciò di tale conoscenza simultanea non è subordinata all'accadere di contingenze temporali e spaziali. E se tale, noi possiamo chiamarla usando un termine che la storia della filosofia ha consacrato, l'Assoluto, quello cioè che non ha fuori di sè nulla, che da nulla dipende.

Di esso non possiamo fare nessun collocamento, sì un giudizio, dacchè non soltanto possiamo formulare un giudizio per collocare un dato ad un posto, in una connessione ma anche per escludere un certo collocamento, senza con ciò un altro attribuirne. I nostri giudizi negativi significano questo, ed ogni giudizio che facciamo dell'Assoluto non

può essere che negativo. L'Assoluto non è nel tempo, non è nello spazio, non ha una ragione: i tre collocamenti che possiamo escludere dell'Assoluto.

Ma sembra che facciamo qualcosa di più, che possiamo dire dell'Assoluto proprio quel che di ogni attualità soggettiva, cioè ch'esso esiste. Nel momento che la provo, esiste quella mia sensazione: vuol dire ch'io la conosco, ch'essa è quel che è. Quando dico io esisto, dichiaro ch'esiste in me la coscienza dell'io, ch'io sono conscio di me con tale indubitabilità che non può essere un'apparenza.

E quando affermo che l'Assoluto esiste? Faccio forse anche qui il collocamento di una conoscenza in una coscienza? Colloco in una coscienza finita, limitata da spazio e da tempo, la nozione dell'Assoluto, oppure, com'è piuttosto, colloco nell'Assoluto la coscienza di sè, affermo ch'esso è quel che è; e dicendo ch'esso esiste intemporale ed inesteso, dico intemporale in lui ed inestesa l'essenza sua, la coscienza unitaria d'ogni conoscenza; cioè ch'esso ha presente sè stesso, la conoscenza di tutte le conoscenze, l'Assoluto, ch'esso è quel che è?

Si tratta effettivamente d'un giudizio di pura identità. E giudizî siffatti sono soltanto accozzaglie di termini, senza un vero e proprio significato: possibili perchè ci è possibile riunire come vogliamo dei termini, e pur non rispondono a nessuno scopo di conoscenza; non sono quindi fatti mai spontaneamente per appercepire alcun che.

Certo, l'accozzaglia di termini, l'Assoluto esiste, non dice un errore, ma ripete come se dicessimo, abitazione dimora. L'unico senso che a questa frase potrebbe darsi sarebbe soltanto, l'Assoluto è qualcosa che da me pensata, desta in me quella nozione dell'attualità soggettiva di tutto, che come ogni dato particolare, dichiaro ch'esiste in me: sarebbe allora collocamento della nozione mia dell'Assoluto in una connessione necessaria, come quando dico, l'Assoluto è conoscenza ed esprimo una connessione anche qui, l'associazione cioè coll'idea che mi faccio della mia vita psi-

chica, associazione suscitata in me dal pensare alla nozione negativa dell'Assoluto: com'è suscitata da questa l'associazione colla mia attualità soggettiva.

Tutto ciò posso dire della mia nozione dell'Assoluto, ma dell'Assoluto in sè che sta fuori della mia nozione, io non posso che dare una determinazione negativa, l'esclusione cioè d'ogni collocamento.

Non è allora del giudizio negativo sull'Assoluto come dei giudizî negativi sulla realtà relativa: esprimono questi o l'esclusione di un certo collocamento pur implicando l'esistenza d'un altro, o dichiarando che un oggetto particolare non è un altro, quella ch'è l'essenza e la ragione di ogni collocamento, cioè l'esteriorità reciproca degli oggetti collocati. L'oggetto A non è l'oggetto B significa che nel tempo o nello spazio l'uno è fuori dell'altro.

Ma il caso nostro è diverso. Qui l'Assoluto, escluso da una determinazione temporale o spaziale non ricade in un'altra; però ch' esso ne è fuori. È quindi possibile soltanto una determinazione negativa dell'Assoluto.

Ed allora bisogna essere molto guardinghi nel valore che diamo ai nostri giudizî affermativi sull'Assoluto. Con essi tentiamo di far presente l'Assoluto a noi relativi, mentre per averlo pienamente presente, e possederne integrale coscienza, occorrerebbe di tutte le conoscenze possedere la visione unitaria che ha lui, essere cioè, non altri da lui. Essi sono atti a segnarci la via, o meglio a rievocarla, per cui siamo giunti a prender certezza di lui, sono relative nozioni dell'Assoluto ma le più coerenti che possiamo foggiarci.

Conoscenza intemporale ed inestesa di tutto, se tale è, colle riserve già fatte noi possiamo dirlo conoscenza supremamente vera, perchè appunto così abbiamo detto che dovrebbe chiamarsi quella ordinatrice di tutti i dati, e Verità suprema perchè verità non significa altro che conoscenza vera. Ma sulla natura di questa composizione delle parti onde l'Assoluto risulta ci sembra che delle difficoltà

possano muoversi a ciò attinenti che delle parti dovranno perdersi le limitazioni nel Tutto, a meno ch'esso non accolga nell'essenza sua limitazioni derivanti da quelle delle parti. Una difficoltà sopratutto bisogna considerare.

Già vedemmo che ogni conoscenza è anche tendenza, in questa la più intima essenza dell'io; tendenza nel passare da un'esperienza all'altra, o nel resistere alla corrente che le farebbe passare. Di questa unitaria esperienza, evidentemente non potrà dirsi lo stesso: non v'hanno esperienze che le occorra di farsi attuali; nessuna che le sfugga; tutte le sono presenti. Essa quindi non può, per l'essenza sua, dirsi tendenza. Conoscenza in quiete se mai, sosta conoscitiva nell'attualità di tutto.

E nemmeno si deve temere che la disintegrazione delle parti rechi un frazionamento dell'Assoluto, sì ch'esso da una parte si trovi e non sia tutto dall'altra, non tutto, sì ch'esso non sia più l'Assoluto. È come quando guardiamo insieme due oggetti, sono entrambi l'uno all'altro esteriori ma non per ciò noi abbiamo meno un'esperienza unitaria. Sono l'uno fuori dell'altro, se essi altro non sono per sè che conoscenze — vedemmo nel secondo capitolo — è ciascuno un'esperienza fuori dell'altra, ma ciò non osta a che insieme siano appresi da noi, sì che costituiscano tutta un'attualità.

Questo, perchè è un'esperienza ognuno degli oggetti per sè, ma anche è un'esperienza la visione unitaria degli oggetti disintegrati nello spazio. Quel ch'è possibile a noi per l'intuizione spaziale, è all'Assoluto possibile, che in sè ogni disintegrazione include e la congiunge nella coscienza che tutto è lui, nulla è diverso da lui.

Ma queste parti di cui esso risulta costituiscono una serie temporale o spaziale finita? Pare di no. Se abbiamo detto che spazio e tempo non si estendono di là dalla serie dei dati, perchè non hanno senso se non come esteriorità di dati, dovremo aggiungere che la serie stessa non ha un limite perchè questo implicherebbe qualcosa che le stesse fuori, distinto da lei.

Il Tutto quindi, la serie, non è nel tempo, non è nello spazio. Come Tutto è intemporale, è inesteso, e non gli si adattano le determinazioni del relativo. In questo senso può dirsi infinito nello spazio e nel tempo, senza nessuna fine cioè, nessun limite, nessuna esteriorità.

Se tale è l'Assoluto, esso non può dirsi nemmeno conseguenza nè ragione di nulla, nulla gli è fuori. Pare invero che l'esistenza sua possa dirsi ragione di quel tendere ch'è in noi verso lui, che soltanto sarebbe appagato dalla nostra identificazione con lui. Ma ragione piuttosto ne è in realtà un altro fatto relativo, l'essere da lui disintegrati così. L'esser diverse da lui fa tendere le esperienze particolari, ad essere lui; tale coscienza le fa muovere a lui. Muovere? Esso non ne è fuori; espandersi bensì, includendo ad unità l'esperienze, da essere lui.

È la tendenza il più intimo vincolo, costante vincolo che ci allaccia a lui.

*

Conscia di questo la filosofia sa che dell'essenza dell'Assoluto non può dirci altro. In una formola finale: l'Assoluto è esperienza intemporale e inestesa in cui tutte le altre sono attuali, e disposte tutte nell'ordine loro, nello spazio e nel tempo; esperienza in cui le altre si adunano; pensiero di sè, quand'ogni esperienza riconosciuta come attuale, appercepita, è pensiero, idea, idea di sè — dacchè tra le parti ed il Tutto non c'è differenza che d'esser parti le une e l'altro tutto — sè disintegrata nel tempo e nello spazio in parti che tendono a diventar Tutto.

È una formola che a noi relativi, esperienza relativa in noi, fa oscuramente intendere sì come solo è possibile a noi, ove muova la tendenza ch'è tutt'uno con noi: ci fa prendere dell'Assoluto, l'unica coscienza che sia possibile a noi relativi.

Ed allora se questo è il valore della formola colla similitudine ch'essa enuncia dell'Assoluto con relativi termini nostri per essere intesa da noi, meglio comprenderemo il valore dei mezzi che ad un'altra conoscenza servono per risvegliare in noi, senza scrupoli sul loro senso relativistico, il presentimento dell'Assoluto, di quel ch'essa chiama Dio — la religione.

A forme d'arte, a valutazioni morali essa domanda l'ausilio, non segue la via riflessa che noi abbiamo battuta. Sa la tendenza ch'è in noi, verso l'Assoluto e cerca i mezzi che la rafforzino, quelli capaci di farle sentire più vicina la mêta, più salda con questa la connessione, sì d'anticipare più che possibile il godimento divino. Sceglie, elimina i mezzi secondo che si rivelano in pratica idonei a soddisfarla.

Abbiamo chiamato l'Assoluto, esperienza, usando un termine improprio, certo; perchè di esperienze non conosciamo che la relativa. Volontà lo chiama la religione, volontà creatrice del mondo, che verso noi si muove supplici coi riti, volontà restaurante nel mondo l'ordine dei beni e dei mali morali. Ed anche se il primo di questi attributi fosse non di volontà creatrice ma di ragione del mondo, esso pur sempre sarebbe usato in un senso di esteriorità tra Dio e il mondo, che urterebbe con quella che abbiamo visto essere l'identificazione dei due. Dio è l'unità dell'esperienze che costituiscono il mondo.

Da quelle difficoltà che attengono, poi, alla concezione di Dio come volere, non ci fa esenti nemmeno pensarlo soltanto come attività causante, per quel che abbiamo detto sulla nozione di attività. Ed anche se il mondo non si traesse fuori di Dio, ma in Dio se ne considerasse l'origine, avente in Dio la ragione, resterebbe l'incongruenza coll'unità illustrata tra Dio e il mondo. Dio non poteva essere prima del mondo: non sono da pensare come ragione e conseguenza, e come non nell'ordine dei coesistenti nemmeno in quello dei successivi — parimente l'io s'identifica alla

serie dell'esperienze, e non è la ragione e nemmeno la conseguenza di essa.

Notammo che di quei mezzi la religione si serve per farci prendere dell'Assoluto una certa conoscenza, intensa e facile: facile a noi ne' diversi tempi, facile agli altri uomini. Se così, troveremo, che può darsi benissimo, malgrado l'incoerenza loro con altri nostri giudizî, che quelli della religione possano essere più idonei di quelli stessi della filosofia, ad accostarci al fine nostro supremo, ch'è l'identificazione coll'Assoluto.

Non potremo dirli più veri, perchè l'incoerenze sono più gravi. Appare qui invero uno sdoppiamento strano tra la nozione di verità e quella d'idoneità al fine assoluto. Certo, che se di quella contraddizione nel punto che all'Assoluto tendiamo avessimo coscienza, da lui saremmo più lontani che mai: non già l'unità nelle cognizioni nostre ma quella contraddizione ch'è negazione dell'Assoluto, negazione di Dio, ch'è proprio il relativo nostro.

Ma noi abbiamo una nozione relativa di Dio, tale che non accoglie ogni nozione, e possiamo perciò obliare ad istanti gli ostacoli, le nozioni più coerenti colle altre e cozzanti con quelle religiose, per tendere all'Assoluto coll'anima in pace. Da certi giudizî possiamo divergere l'attenzione e rivolgerla ad altri.

Alcuno bensì che abbia seguito la serie dei nostri ragionamenti, può forse a tal punto muoverci un'obbiezione perchè gli sembri troppo diverso come consideriamo l'Assoluto da come l'io nei precedenti capitoli. Dicevamo dell'io ch'è di sua natura inesteso, e pure affermavamo ch'esiste un fuori dell'io. Ma se così, perchè invocare adesso l'inestensione dell'Assoluto a respingere l'ipotesi d'un fuori di lui?

È appunto che l'io inesteso, ch'è di essenza sua un relativo ha un fuori di lui, mentre l'Assoluto inesteso che in sè abbraccia tutto, per ciò soltanto non ha fuori nulla, e non semplicemente perchè esso sia inesteso.

Noi già vedemmo il senso di quel fuori dell'io, cioè originariamente d'un distinto dall'io, con lui coesistente, che non poteva bensì mutar l'io in una porzione di spazio; l'io non contiene esteriorità di coesistenti in sè. La nozione di quel fuori è il germe della nozione di spazio, ma di per sè non implica ancora una determinazione spaziale, bensì una distinzione soltanto, che persisterà come tra esteso e inesteso.

Se l'Assoluto, fuori di sè non ha nulla, falsa si dimostra ancora una volta la nozione della verità suprema come corrispondenza, altro essa non è che coerenza. Corrispondenza se mai, potranno dirsi più o meno le verità relative che quanti più dati stringono insieme coerenti, tentano di farsi attuali, tanto più tengono del termine finale, tanto meno sono diverse da quello. Corrispondenza che si gradua, non già col confronto fra due termini parimente a noi noti, ma considerando, per quel che sappiamo che l'Assoluto ha da essere, ciò che in loro stesse siano le relative esperienze nostre, quanto abbiano in sè di coerenza.

A quello stato finale, ch'è pura coerenza, la filosofia vuole trarci, facendo tentativi più audaci che può a che ci sia dato prendere notizia dell'unità immanente nei varî fatti: non ad un'astratta unità che sia qualcosa di appartato dai fatti, non alla visione d'un'entità fuori dei fatti, ma alla visione dei fatti, dei più vasti come dei più esigui insieme stretti ad unità, attuali ad una nostra esperienza sì da essere riconosciuti non differenti da lei.

Non già quindi ad un annullamento delle diversità fra esperienze, essa vuole guidarci, non ad una che coll'erroneo pretesto che non siano reali voglia farci perdere le nozioni di tempo e di spazio, ma ad una che veda ogni tempo e ogni spazio; li veda insieme come tali, i varî momenti, le varie porzioni.

Non ha da essere perciò quello stato finale spoglio di conoscenze particolari, non una conoscenza annebbiata, ma visione nitida più ch'è possibile di ogni particolare; non offuscamento dell'intelletto ma evidenza radiosa di ogni dettaglio.

Vede lo spazio ma lo riconosce come non fuori di lui: può parere strano vedere uno spazio che si sappia non fuori di noi, a noi che foggiamo le fantasie nostre spaziali e pur fatte dell'essenza nostra medesima?

Fantasticando noi vediamo noi stessi, la nostra inestesa natura nella forma d'un oggetto spaziale da noi diverso e siamo pur conscî che non è altro che noi. Esteso vediamo l'io nostro che pur sappiamo inesteso. È per ciò che noi le chiamiamo vane illusioni, illusioni soltanto, ma come esperienze esse sono realtà.

È così l'Assoluto una fantasticheria intemporale dell'unità di tutte l'esperienze. Ma è anche se come i fantasmi foggiati nello spirito nostro, le varie attualità soggettive adunate prendessero ciascuna coscienza di se.

Il loro principio d'individuazione non ha origine e non finirà mai, vedemmo, non ha temporale la propria natura; l'essenza dell'io non è temporale. Ma esse hanno coscienza della propria unità, unità diversa dalle altre. E questa diversità ciascuna tende a superare, supererà anzi quando la coscienza della propria unità distinta si risolverà nella coscienza di essere tutta in tutto, coscienza ancora, se tale, di propria unità, coscienza di totalità.

Perchè i fantasmi dell'immaginazione assoluta prendono di sè coscienza e tendono ad essere anch'essi l'immaginazione assoluta.

Vuole così la filosofia rivelarci il Tutto senza che nulla ci sfugga, identico a noi, tutt'uno con noi. Vuole ma come riuscirvi, se così limitate sono le attualità nostre fugaci? Continueremo a volere senza speranza?

Ben diverso l'atteggiamento della religione. Essa tien conto di quel presentimento, della tendenza ch'è in noi

verso l'Assoluto, quell'oscura coscienza dell' unità nostra cogli altri io, cogli altri corpi, ch'è morale la prima, estetica l'altra. Tiene conto altresì di quella tendenza ch'è nell'uomo, a conoscere, e gli dice anzi di tutte le cose la storia. Cerca i mezzi con cui tutte insieme queste tendenze possano in lui trovarsi appagate, le tendenze non di un uomo solo ma di un popolo intiero. Non di uomini che aspirino soltanto a raccogliere più conoscenze è possibile, ma d'uomini ricercanti sì che ne godano la bellezza dei corpi, la felicità degli altri spiriti, di quelli in ispecie con cui il religioso sente più la fraternità, gli spiriti buoni; ed infine la signoria di sè incontro al dolore.

Ad un risultato possibile essa giunge accordando, contemperando insieme soddisfazioni siffatte. Essa non pretende come la filosofia di far l'uomo a Dio uguale senz'altro; verso Dio essa sente una devota venerazione perchè fuori, ben diverso da noi sta Dio, fuori nel mistero, nell'ignoto. Rispettosa essa si avanza nell'ignoto sapendo che non le è dato di vincerlo, non come il filosofo che audacemente tra sè e Dio misura la distanza, sa la differenza. La religione non sa dire nemmeno la differenza.

Essa non pretende di dare che una ben relativa cognizione di Dio. È quindi un misto di realismo e di mistero: un Dio pensato sì come agli uomini è più possibile, alla maniera dell'uomo, un Dio pure cinto di mistero in tanti suoi atti, un Dio con cui gli uomini vogliono porsi in rapporto, tutti gli uomini vogliono. E questo rapporto, questa vicinanza di Dio essa cerca la maniera più agevole a che siano conseguiti dagli uomini.

Lungo discorso di faticoso pensiero occorre per giungere di tra le incoerenze all'ultima formola: facile invece è sentire ai primi tocchi d'una musica soave, tra gl'incensi d'una funzione liturgica bella, il mistero che ci è presso, e da ogni lato ci stringe di sua intimità arcana con noi, del fascino che la bellezza consegue su noi.

Facile è intendere, ricordare sì come vogliamo l'affinità

nostra con Dio se pensiamo ch'egli ci abbia creati. Più facile per noi è come vogliamo, sapendo che il corpo ci fa egoisti, vincere i piaceri del corpo, vincerne anche i dolori, se sappiamo che il sacrifizio ci sarà compensato. Più facile anche per noi operare il bene, come vogliamo, se sappiamo che Dio ce lo impone.

Più valido quindi il soccorso della religione a che la tendenza dell'uomo verso Dio sia fortunata; l'uomo non avrebbe più bisogno della religione altro che se fosse perfetto, se fosse Dio. Allora esso avrebbe superato lo stadio della religione, e tutto vedrebbe in un sistema coerente.

L'attitudine del suo spirito sarebbe quella del filosofo non quella del religioso. Ogni filosofo rinnova appunto il tentativo superbo di essere Dio.

Il religioso mira al più ad essere santo, uomo sempre.

REALTÀ

Il Molteplice nell'Uno.

Analizzando nei precedenti capitoli i varî elementi di cui risulta la nozione di Verità, di quella relativa e di quella suprema, abbiamo potuto descrivere un itinerario dello Spirito verso l'Assoluto, dacchè questo s'identifica appunto colla verità suprema.

Siamo partiti dall'attualità soggettiva ed a lui siamo riusciti. Abbiamo dato dei varî problemi le soluzioni che potevamo prescindendo da lui, senza presupporlo, giungendo se mai a lui per ogni problema come ad un risultato finale e non procedendo da lui — considerando ogni esperienza qual'essa risultava per sè ad un nostro esame accurato, e non nel complesso unitario dell'esperienze come porzione dell'Assoluto.

Cercavamo allora quel che la Verità in sè fosse, e adesso ci proponiamo di fare le affermazioni più vere che sia possibile sulla realtà, di considerare cioè le diverse realtà nell'unità assoluta.

Volevamo sapere la verità della realtà. Era quindi necessaria in principio l'analisi della verità, sapere il senso di questa. Ora possiamo rivolgerci alla realtà. Tanto più facilmente che ogni verità, ogni conoscenza vera, era già una realtà, e la totalità della realtà, la verità suprema.

E allora il compito che primo si affacci innanzi a noi, giunti così sino ad intravvedere la totalità unitaria della realtà, a noi che in questa vogliamo pensare le diverse realtà; sarà quel di considerare insieme i due dati parimente

certi, l'unità e la pluralità, per cercar di sapere alcun che intorno alla loro coerenza. Esiste l'unità, esiste la pluralità.

Noi sappiamo che da questo problema l'uomo fu sempre profondamente turbato, e che la soluzione fu per il religioso questa sempre, Dio era uno, egli solo, niente altro esisteva con lui, volle ad un istante il molteplice, ed il molteplice fu, a fianco, fuori di lui. Dio era uno, la pluralità non esisteva in lui, essa non era ancora quando pure egli era, in seguito fu insieme a lui: prima e dopo restava un fuori di lui. E Dio non era più l'Assoluto.

Perchè esso sia tale, bisogna in lui, sin da principio, se di ciò ch'esiste fuori dei tempi può dirsi così da principio, porre l'esistenza di tutto il molteplice. L'Unità per noi non è semplice, è una totalità sin da principio. Essenziale a lei è quindi l'esistenza di tutto il molteplice, che si distingue per spazio e per tempo. Tal'esistenza non è altra da lei; nè può da lei esser voluta, chè non si vuole quel che si è già nè si può cessar d'essere.

Totalità, perchè le parti sono distinte, o non potrebbe dirsi anche unità semplice, essendo le parti tutt'uno? Abbiamo detto l'Assoluto, conoscenza di sè disintegrato.

Si rifletta. Noi foggiamo colla fantasia due immagini contemporanee, spazialmente distinte: sono due; ma come, se la loro essenza è tutt'una, è inestesa, s'esse entrambe altro non sono che io, che la mia attualità soggettiva?

Vedemmo le analogie tra la posizione delle illusioni nella conoscenza mia, e quella del mondo nella conoscenza dell'Assoluto; può darsi che questo parallelo rechi un po' di luce alla soluzione del grave problema. Le due immagini spazialmente distinte posso considerarle come un molteplice. È quello appunto ch'io faccio quando, così ci esprimemmo, considero un'attualità soggettiva come un contenuto.

Abbiamo visto che l'Assoluto ha presenti le varie esperienze disintegrate nello spazio e nel tempo. Ancora, io posso considerare quelle due immagini come tutt'uno con

me, com'esperienze abbiamo detto, ed anche l'Assoluto, notammo ed ora ne approfondiremo il senso, considera le varie esperienze come tutt'uno con lui.

I due punti di vista quindi, da cui la stessa attualità soggettiva può esser pensata, a noi sono comuni ed all'Assoluto: salvo che noi per la natura temporale nostra non possiamo assumerne che uno per volta, mentre tutt'insieme coesistono nell'Assoluto. Ivi si risolve in unità superiore, possibile perchè non c'è incompatibilità di spazio o di tempo, la contraddizione tra l'uno e il molteplice, tra considerare il mondo come contenuto e come esperienza.

Anche a noi può darsi che i due riguardi siano presenti al limite, ma non v'ha mai quella compenetrazione perfetta che solo nell'Assoluto è possibile. Dobbiamo dire quindi ch'esso è insieme molteplice e semplice: è; cioè si pensa tale contemporaneamente, si conosce così; il suo essere per sè. Anche per noi è, cioè da noi può conoscersi, ma successivamente s'intende, come molteplice e semplice, come diverso ed identico.

Diversi i contenuti, non mai diversi da lui: diversi tra loro ma tutti identici a lui, se tutte le diversità possibili, in quanto esistono, sono tutt'uno con lui: diversi tra loro, come di lui diverse porzioni, se a questo termine non si dia alcun senso spaziale nè temporale. Non esistono in lui come i dati di cui si costituisce una somma, non è di tutte le esperienze staccate questa d'Assoluto, denominazione unitaria, sì di esse unificate in esperienza unitaria che non sta fuori di esse per ciò che sia l'ultimo termine a cui tendono tutte.

Da ciascuna di esse ciascun'altra sta fuori, ma non può dirsi che l'Assoluto stia fuori, s'essa ne è una parte. Sono le altre i complementi necessarî a che uniti, divenuti anzi tutt'uno coll'attualità presente, la trasmutino nell'Assoluto. Ogni esperienza particolare differisce così dall'Assoluto, di quanto ne è fuori, e tutto dovrà cercare fuori di sè per raggiungerlo tranne sè stessa.

*

Se dunque risultò spiegato come l'Assoluto possa considerare le varie esperienze tra loro diverse ed identiche a sè occorre guardare adesso, non più dal punto di vista dell'Assoluto ma di noi finiti, come si atteggino nella coesistenza queste due attualità soggettive, relativa la nostra e l'altra assoluta.

Certo esiste la prima ed esiste l'altra, e se più coscienze esistono oltre la prima, esistono anzi tante attualità soggettive finite. Ma pensiamo al caso più semplice, guardando l'una di fronte all'altra queste due esperienze, delle quali l'una si sa nel molteplice, cioè da tutto il resto diversa, mentre l'altra si sa identica a tutto. Esse coesistono, vale a dire, eliminando da una di esse ogni determinazione temporale, se quando son conscio della mia esistenza relativa affermo che l'altra non esiste, dico il falso. L'una esiste nel tempo e l'altra fuori; l'una esiste nell'altra; io sono senza saperlo in una coscienza più vasta di me. Sarebbe come se nello spirito mio l'immagine, il personaggio di romanzo prendesse di sè coscienza e non si sapesse nello spirito mio, se tutte le sue attualità fossero anche attualità fantastiche mie.

Esistono così a fianco: l'una, volta a volta, non sempre l'abbiamo; l'altra intemporale: una coscienza dell'io empirico, una coscienza dell'io assoluto; coscienza entrambe dell'identità sottostante alle varie esperienze: coscienza entrambe di tutte, ma non tutto è per la prima, esperienza perchè non tutto, nonchè attuale, sa identico a sè.

È il primo io ricostituito anche tra quel che è diverso, un io che si estende anche a quel che non è attualità immediata, dalle fantasie ai ricordi: l'altro invece non ha ricordi di sè, è un io presente tutto ugualmente a sè stesso.

Se allora l'io non s'intenda che come coscienza d'identità con sè delle proprie esperienze, un sè ch'è un'attualità

e non una successione nel tempo, conviene dire che l'Assoluto è un io ch'esiste oltre noi, un maggior io in cui risediamo noi, gl'io diversi, unificati da noi in un io complessivo, che pur sono le nostre particolari esperienze. E mentre la coscienza dell'io noi l'abbiamo saltuaria, essa non cade mai dalla coscienza assoluta: si risveglia la nostra, di tanto in tanto, in seno a quella perennemente vigile dell'Assoluto.

Abbiamo detto ciascuna di queste esperienze una porzione dell'Assoluto, usando un termine che ha senso spaziale: con relativismo temporale avremmo potuto dire momenti. Le fantasie nostre sono io, non tutto l'io però, un momento dell'io.

Certo bensì che due fantasie possono distinguersi non perchè siano frazioni diverse dell'io nell'una un po' e un po' nell'altra, e con ciò che nell'una non nell'altra; quasi un io dimezzato. Esso è tutto in ciascuna. E nemmeno perchè siano momenti diversi dell'io, s'esse coesistono insieme nell'attualità subbiettiva medesima.

Che sono dunque dell'io, porzioni, momenti o che altro ciascuna di due immagini ch'io insieme suscito in me? Certo ciascuna non è tutto l'io, alcun che anche diverso che un momento dell'io, se nell'esempio nostro non è nemmeno tutto un momento dell'io. Possiamo dire soltanto ch'è diversa da tutto l'io, anche da tutto un momento dell'io e pure è momento dell'io, che sta nell'intiero non come un frammento nel tutto spaziale, nè come un istante in una durata.

Vediamo. Si può parlare di due immagini, in quanto le consideriamo come un contenuto, come un tutto spaziale cioè, che lascia dividersi in porzioni così. Esse sono così due frammenti, non dell'io ma di quel contenuto spaziale. Diverso è se le consideriamo come attualità, ma esse possono anche allora, sembra, considerarsi come distinte: vedemmo già la diversità in sè accolta da ogni attualità come tale: siamo qui nello stesso caso o in un altro?

La diversità che riconoscevamo allora, bisogna rispondere, era quella tra percezione immediata e ricordo altra da differenze temporali e spaziali, sì rilevata tra oggetti in un loro particolare presentarsi alla nostra coscienza. Erano due attualità al limite, in fondo, da tensione appercettiva avvicinate in una contestualità sola, ma non costituenti un così stretto tutt'uno come due parti dell'immagine stessa. Sarà questo secondo per l'unità che l'impronta, piuttosto che l'altro, il più adeguato analogo della coscienza assoluta.

E ritorniamo alla domanda medesima, le parti del contenuto che sono dell'attualità soggettiva? Di ciascuna può dirsi anzitutto che l'attualità soggettiva non è quella sola, ma ciascuna è parte in quanto noi come parte ce la proponiamo, e viene a costituire così tutt'una nuova attualità soggettiva, tale che può, questa, dirsi diversa dall'altra. Una complessiva esperienza spaziale in tante parti può dividersi quante vogliamo: ed ognuna di queste a mano a mano ch'è separata dall'oggetto diviso è per ciò un'esperienza. Può dirsi quindi che quelle che sono parti d'un tutto, considerate dall'aspetto del contenuto, sono da quello dell'esperienza, diverse esperienze dalla primitiva esperienza.

Ma ancora, come possono distinguersi siffatte diversità dalle altre? La differenza che corre tra la rappresentazione d'un cerchio intiero e quella della sua metà, non è proprio, lo sentiamo, la differenza tra la rappresentazione di Tizio e quella di Caio. Colla presente rappresentazione della semicirconferenza la memoria mi richiama quella della circonferenza primitiva, colla cui metà è identica — eccoci di nuovo alla considerazione del contenuto — la semicirconferenza presente. Ma effettivamente salvo che vi sia sovrapposizione di contenuti, loro confronto, niente altro possiamo dire, se non che dal lato dell'esperienza la rappresentazione d'una parte del contenuto è diversa da quella del tutto, e per dir ciò occorre che non abbiamo una rappresentazione sola ma due attualità soggettive.

Noi non possiamo dire cioè che dal lato dell'esperienza il semicerchio è parte, la metà della complessiva esperienza, bensì soltanto che l'una esperienza è diversa dall'altra, fuori dell'altra.

Trasportando nell'Assoluto questa distinzione che abbiamo visto poter trovare in lui un'analogia, ci è permesso chiamare le singole esperienze, considerate esse a loro volta come contenuti dell'esperienza assoluta, parti e momenti tra le altre. Ognuna di esse è cinta da una esteriorità coesistente e da una precedente e seguente. Ogni esperienza è così una parte, un momento del contenuto, cioè una di tutte l'esperienze.

Ma questo non è, si dirà, il punto di vista dell'esperienza, questo per cui ogni esperienza non si considera a sè ma nel complesso di tutto?

Precisamente, quel ch'è il punto di vista del contenuto rispetto all'esperienza assoluta, è invece il punto di vista dell'esperienza, rispetto all'esperienza individuale. È che anche l'unità più vasta che si possa costruire da noi tra le nostre esperienze, altro non è che un contenuto, in seno all'Assoluto, in mezzo a tante e tante altre unità.

Assumendo il punto di vista dell'esperienza, attraverso le varie attualità soggettive io riconosco me stesso. Ciò in cui io riconoscerò me stesso, prima che mi sia in esso riconosciuto è il contenuto della mia esperienza; ma anche in questo mio atto di riconoscimento di me stesso in tutta la serie, anche in questo l'Assoluto riconosce sè stesso, e così anche la costruzione unitaria della mia esperienza diventa nell'Assoluto un contenuto, elemento di una più vasta costruzione unitaria.

Per questo allora, anche se io faccia, vasta quanto possa, la serie delle mie successive esperienze, io la troverò sempre, parte essa e momento nel contenuto complessivo dell'esperienza assoluta, come una parte e un momento in mezzo a quel che non è lei, perchè io non so in tutto riconoscere me. È così che v'ha nell'Assoluto una distinzione di contenuti

che non adduce una distinzione dell'Assoluto, questo non è che esperienza e l'esperienza non ha parti per ciò che ne ha il contenuto.

V'hanno dunque nell'Assoluto parti e momenti del suo contenuto che non sono parti o momenti dell'Assoluto. Questo non ha parti o momenti come non ne ha nessuna attualità soggettiva. L'Assoluto come tale è un indivisibile, cioè di lui non avrebbe senso dire che sia un divisibile. Esso è tutto l'insieme dell'esperienze, e null'altro: fuori di questo non è niente.

Ma a tal punto è probabile che ci si domandi: come ha da intendersi questa distinzione tra contenuto ed esperienza, nell'Assoluto: non reca questa una disintegrazione di esso, nostro malgrado?

Ripetiamo la formola: ogni attualità soggettiva è diversa dall'Assoluto e parte del suo contenuto, non dell'Assoluto. Che è mai questo contenuto dell'Assoluto, che non è l'Assoluto?

Esso può intendersi anzitutto come un'entità relativa, sul genere di quelle che più agevolmente noi possiamo pensare. È un concetto umano, di quelli con i quali cerchiamo di prendere dell'Assoluto l'idea più approssimativamente adeguata che ci sia possibile. Come nella vita dello spirito nostro noi distinguiamo due stadî, in uno dei quali il dato esiste come contenuto e nel secondo è questo contenuto assunto com'esperienza, non ci ripugna così, tutt'altro, di trasferire questa successione nell'Assoluto. A noi anzi è più agevole rappresentarci l'Assoluto come il primo stadio soltanto.

Noi non siamo l'Assoluto, non possiamo così riconoscere noi come di tutti i contenuti l'essenza unitaria, la fondamentale unità. Ma ad una giustaposizione dell'esperienze, sia pur anche non insieme pensate come avrebbe nell'Assoluto da essere, conservanti la diversità, la pluralità loro è possibile giungere. Ed appunto così ci vien fatto, quando com'esperienza di tutte l'esperienze pensiamo l'As-

soluto, di assumere il termine esperienza non come indivisibile unità di esse tutte ma come denominazione collettiva di una pluralità.

A questo appunto pensiamo quando ci sembra che di questo Tutto, parte o momento sia ciascuna dell'esperienze: e travisiamo l'essenza.

Ed anche l'Assoluto vede sì nello spazio e nel tempo tutte l'esperienze, ma nemmeno quando così le veda, esso può vederle come parti e momenti di sè, bensì come parti e momenti della serie di successive e coesistenti esperienze che non è in tal senso identica a sè. Vive com'esperienza propria l'insieme di tutte l'esperienze.

Vivere com'esperienza bensì non significa qui, come nel caso della fantasia, raggruppamento di quel fatto cogli altri precedenti, l'Assoluto non è come l'io una successione di fatti. Vivere quindi com'esperienza è qui uno sperimentare senz'altro: e può dirsi piuttosto sperimentare tutte l'esperienze: sperimentare, vedere come noi nella fantasia nostra. Non implica nell'Assoluto un atto come quello con cui prendiamo la serie dei contenuti nostri, ed in essa riconosciamo l'unità dell'esperienze, il nostro io. Non in questo atto l'Assoluto consiste; come l'attualità soggettiva piena delle fantasie nostre, esperienza indivisibile, non deve confondersi coll'atto di riconoscerla tale.

L'Assoluto è esperienza perchè noi così diciamo quel ch'è, e non perchè esso riconosca come tale la serie ch'esperimenta. *In lui non c'è che un fatto solo, tutta insieme presente la serie, e questo è lui.* Non v'ha un'esistenza fuori della serie a cui questa si presenti; come, quando noi siamo *presi da una fantasia,* non esiste in noi che la sua presenza — *noi altro non siamo che la sua presenza.* Un fatto solo: ogni presunta parte di quel fatto, è un altro fatto diverso: in realtà non una parte.

Tutte insieme presenti le serie, come collocate, di più, nello spazio e nel tempo, sono l'esperienza assoluta. Può distinguersi in questa, ritorniamo lì, un contenuto diverso

da lei e di cui possano dirsi parti le nostre relative attualità soggettive?

Ognuna di quelle soggettive esperienze, è nell'Assoluto presente con tutte le altre e ordinata in successioni e coesistenze, anzi è presente come ordinata così. L'esperienza assoluta non può trarsi fuori di sè, non può quindi vedere quei fatti come appartenenti a sè, ed anche per ciò la nostra formola che invece questo adombrava, era solo uno stimolo per il nostro pensiero. Li vede invece come parti delle serie temporali e spaziali: certo, alla riflessione nostra, essa vede sè stessa, perchè anche quelle sono esperienze, come lo sono e nient'altro le nostre fantasie per la nostra riflessione su esse.

Possiamo dire quindi che *parti sono per l'Assoluto e non dell'Assoluto*, parti, per l'Assoluto e per noi della serie dei fatti. Esso bensì non distingue questi da sè. Per le ragioni anzidette esso non può considerarli come costituenti una successione unitaria di stati, considerarli come io e contrapporre così, questo all'altro punto di vista.

Non è un io nel senso che non ha la coscienza, non può averla, di questa successione unitaria che manca. Siamo noi che sulla foggia nostra lo pensiamo così, e sdoppiamo allora, noi soli, il contenuto dall'io.

Possiamo dire quindi che per l'Assoluto, l'attualità soggettiva è parte delle serie dei fatti: esiste in quanto l'attualità soggettiva si presenta così: esso non sdoppia. Noi pure consideriamo così l'attualità stessa, e sdoppiamo la serie dei fatti da un Assoluto foggiato alla maniera dell'io. Dunque, si dirà, se esso non è diverso dalla serie dei fatti presenti, se di questa l'Assoluto scorge l'attualità soggettiva come una parte, l'Assoluto s'inganna?

Parte dei fatti, sì, l'Assoluto la vede, ma non di essi nella loro intemporale esistenza, in quella bensì di esperienze disintegrate, non in quella di Assoluto, cioè di sè; sì in quella di relativo. Qui sembra invero che noi siamo assai presso alla soluzione del problema di cui sotto i varî

aspetti abbiamo voluto esaminare le difficoltà. Queste, ci sembra che si presentino agevolmente in un dilemma che pare sia senza uscita, perchè può dirsi: O la distinzione tra contenuto ed io non può farsi nell' Assoluto, ed allora poichè è indubitabile che suo contenuto è tutto quello ch' è attuale in lui, bisogna dire (anche perchè non è ammissibile che l' Assoluto s' inganni, esso che non è stretto da nessuna delle limitazioni fonti d' errore); non solo il contenuto ha delle parti ma queste lo sono anche dell' Assoluto che così viene a perdere la natura d' esperienza attribuitagli prima: Oppure si può fare la distinzione suddetta, ed allora debbono porsi, distinto l' uno dall' altro, l' Assoluto ed il suo contenuto. Viene il primo ad essere considerato, e ne vedemmo le difficoltà, come io.

La soluzione ci sembra stia in ciò, che bisogna ammettere sì che il contenuto dell' Assoluto non abbia parti, l' Assoluto non vede quindi, come avente parti, il suo contenuto. Di un contenuto esso ha bensì coscienza come tale, il contenuto dell' esperienze relative, da queste distinto a cui appartiene, ed è questo ch' egli vede distinto in porzioni. Ma ci si obbietterà ancora che in questa soluzione stessa noi parliamo d' un contenuto dell' Assoluto e ricadiamo nell' inconveniente d' addurre quell' imbarazzante distinzione in seno ad esso.

Noi appunto abbiamo avvertito che di contenuto parliamo nell' Assoluto così, per approssimazione, in quanto è impossibile il collocamento in una serie di esperienze, dell' esperienza assoluta: collocamento in serie ch' è ciò solo, e non indica differenza intranseca, che ci fa parlare nel nostro mondo relativo, di esperienza e di contenuto. Un cerchio fantasticato è tanto la mia attualità soggettiva quanto il contenuto di questa. Posso metterlo in serie, ed è il fatto medesimo che quando lo considero a sè, ma lo chiamo in due modi diversi.

Quello piuttosto che merita un commento che ci lasci indagarne l' intimo senso, è l' ultima parte della soluzione

nostra, ove abbiamo detto che *l'Assoluto vede sì delle parti, ma non di sè, bensì del contenuto di altre esperienze:* contenuto distinto da quello che diciamo il suo: di esso come tale, ha coscienza.

Certo, quando asserivamo che l'Assoluto vede i fatti che accadono nello spazio e nel tempo, vede tutto lo spazio e tutto il tempo, significavamo null'altro se non che l'Assoluto vede i fatti, contenuti delle varie esperienze, collocati in quelle serie di contenuti di queste, che sono lo spazio ed il tempo. Le varie esperienze sono invece intemporali e inestese. Noi già vedemmo anche le nostre, cioè le stesse, queste e quelle sono tutt'una cosa, essere intemporali e inestese.

L'attitudine dell'Assoluto è quindi, per usare l'analogia consueta, quella di noi quando siamo presi tutti dal vivere gli stati di coscienza d'un personaggio della fantasia nostra. Ma come, si dirà, può darsi che l'Assoluto viva certe esperienze relative, senza avere i contenuti loro come suoi proprî? senza ch'esso, quindi, come al solito, si riduca alla serie di questi contenuti fatti presenti così; senza che si ricada in quel pericoloso dilemma?

È ch'esso non *vive quei contenuti* come contenuti senz'altro ma *come contenuti di esperienze;* significa che l'Assoluto ha coscienza d'una distinzione tra contenuto ed esperienze particolari, d'una diversità fra queste altresì. Esso non vive quell'esperienze come se fosse una di esse senz'altro; ma pur essendo quelle niente altro da lui, da esse si trova distinto, ancora una volta, come noi, innanzi alle fantasie nostre che pur non implicano una distinzione di noi da esse come di due cose: esse sono noi.

L'Assoluto si trova di fronte, senza pur guardare a sè stesso, le varie nostre attualità soggettive: proprio come in noi le fantasie si presentano quali contenuti senza che ne operiamo una scissione dall'io, una contrapposizione nel punto medesimo.

Quindi se mai la posizione di contenuti dell'Assoluto,

l'assumono queste nostre attualità soggettive; molto meno i loro contenuti. Esso esteriorizza quasi da sè, contemplandola, una parte di sè che non è altra da lui, l'attualità soggettiva. Ed allora con questo nuovo punto di vista noi possiamo tornare al problema della diversità che intercede tra l'attualità soggettiva particolare e l'Assoluto, tra l'attualità soggettiva che così rapida vita ha in seno alla nostra coscienza e le attualità soggettive che, costituendo tutta un'attualità, vivono nell'Assoluto, intemporali e inestese.

Dicemmo che queste due attualità sono il fatto medesimo, ma in quale senso? perchè ammettere che fossero fatti diversi implicherebbe che vi fosse qualche esteriorità dall'Assoluto. É che ognuna di esse che insieme colle altre costituisce l'attualità assoluta, è di per sè un'entità a sè, una coscienza isolata, e tra queste bisogna anche porre quella nostra attualità soggettiva consistente nel raccogliere le diverse attualità soggettive in una successione unificata nella denominazione d'io. Ma pur costituendo ciascuna un'esperienza dal contenuto spaziale o temporale limitato, essa è la stessa vivendo — e non espandendosi in questa sua vita sul resto, onde a sè farlo presente — in seno all'Assoluto, risultante dell'unitaria presenza di tutte queste esperienze. Non va detto, ripetiamolo ancora una volta, presenza a lui, si hanno anche presenze a un che non diverso.

Ognuna di queste è quindi presente, è niente altro che un contenuto — diciamo ancora così per intenderci — dell'esperienza assoluta, ma pure è diversa da lei perchè non è il Tutto. Essa può dirsi un'esteriorità fra le altre, nel senso ch'è la presenza di essa sola e non delle altre. Non può dirsi una parte del Tutto, nè un momento perchè il Tutto non è spazio con parti nè tempo con momenti. Soltanto i contenuti diversi di queste attualità possono dirsi spazî e momenti, ma di quello spazio e di quel tempo che sono contenuti non dell'Assoluto, sì delle particolari esperienze.

Ognuno di quegli stati di coscienza, gli stati della nostra coscienza, è la presenza esclusiva di sè, ma ciò non toglie che anche sia in noi, in alcuni degli stati psichici nostri, la consapevolezza che altri stati esistono che noi ci sforziamo a renderci presenti; che sia, comunque, in ognuno l'oscura coscienza onde siamo riallacciati all'Assoluto, verso cui ci protendiamo vivendo la vita dello spirito nostro, cercando altre esperienze ma sempre esperienze, perchè nulla esiste che non sia esperienza ed anche l'Assoluto altro non è ch' esperienza.

Da questa nostra interpretazione dell'esistenza del molteplice nell'Assoluto, come da quel che intorno all'io abbiamo detto, ci sembra a sufficienza segnato quel ch'è da affermarsi intorno alla nascita di ogni vita umana, all'inizio di ognuna di quelle connessioni tra spirito e corpo di cui ciascuno sa un lungo passato, ma di per sè ignora la nascita.

Ognuno di noi non viene al mondo in virtù d'un perchè dell'Assoluto: è una necessità che lo fa uomo, non un perchè: l'Assoluto non è volontà. Ed alla sua vita, alla serie delle sue esperienze potrà, egli soltanto, imprimere una direzione voluta, dare un perchè alla sua vita che non ha un perchè, proporle un termine assoluto s'egli aspira all'Assoluto.

Ognuno di noi già non ebbe altra esistenza che quella d'essere non distinto dall'Assoluto — termini improprî che vagamente designano il nostro pensiero. E non era « ognuno di noi » perchè non si sentiva distinto da nulla, e non esisteva già, perchè esisteva intemporalmente.

Poi ad un tratto, senza un perchè, nell'Assoluto si distinse un contenuto. Fu a lui il resto un non io; ed alcun non io, il corpo, gli fu strettamente connesso, nel punto che operava, efficace su lui, certo non io, contenuto dell'Assoluto anch'esso, e già disintegrato.

Incominciò per lui l' esistenza nel tempo, perchè fu nello spazio. E l' esistenza temporale noi la ravvisiamo in noi e negli altri, in quanto noi e gli altri scorgiamo nello spazio. Nè della sua diversa esistenza esso conserva il ricordo, perchè la sua conoscenza è soggetta alle condizioni del corpo.

Vedremo poi nel capitolo finale la trasmutazione dell' io nell' Assoluto.

Il Problema del Male.

Un punto che richiede urgentemente di esser chiarito in questa indagine della coesistenza di tutte l'esperienze nell'Assoluto, e che non ci sembra sufficientemente illustrato dalla nostra concezione di questo, è il collocamento, nonchè della tendenza, a cui abbiamo accennato, del dolore e della malvagità, del male fisico e del male morale, nell'Assoluto.

Meglio vedremo la natura del male trattando dei diversi mali: ora diremo soltanto ch'essi sono dati dallo stato penoso in cui ci troviamo, quando fra la tendenza nostra che verso l'Assoluto procede e questo incontriamo ostacoli, anche se di tutti e tre i termini non siamo coscienti, ma ci limitiamo ad avvertire ostacoli, ad una nostra tendenza. La malvagità degli altri è percepita come un male anch'essa, ma non di solito dallo stesso malvagio; certo non mentre è malvagio.

Ma questo appunto è il problema: se dalla nostra distanza dall'Assoluto ci è dato il dolore, quale senso avrà, contenuto nell'Assoluto, il dolore? E ci limitiamo al dolore perchè l'altro problema, quello della malvagità, come del brutto estetico del resto, sarà meglio chiarito quando tratteremo di quei mali diversi. Ma del dolore, più facile ad essere inteso ed a studiarsi, è bene trattare adesso perchè la soluzione vale per tutti. Ed è dolore, rammentiamo, la coscienza d'un impedimento che contro la volontà nostra s'impone e malgrado la volontà nostra non cessa: coscienza di pena, ostacolo attuale.

Che sia contenuto dell'Assoluto non può dubitarsi, se ogni stato di coscienza è all'Assoluto presente, nulla fuori di lui, nemmeno quindi il dolore. E l'Assoluto dovrà pen-

sarsi come una coscienza, insieme addolorata e gioiosa, un'esistenza in cui si rifletta ogni dolore ed ogni piacere del mondo? Se è così, nella sua tendenza perenne verso l'Assoluto, assunto come ideale di felicità imperturbata, l'anima umana è vittima d'un inganno pietoso sia pure, ma inganno non meno. Anche identificatasi coll'Assoluto, essa sarà preda così del dolore, nemmeno allora questo lascerà la sua vittima.

Ed ancora si aggiunga, noi non intendiamo, questo non ha grande valore, ma pure deve notarsi, come possa aversi la coesistenza di quegli stati piacevoli e dolorosi nell'Assoluto. Non sentiamo dolore quando sentiamo piacere, e viceversa, nella stessa, cioè, attualità soggettiva e pure l'Assoluto è unità soggettiva: come potrà esso sentire, noi non l'intendiamo, piacere e dolore?

Ma questa discrepanza tra l'Assoluto e noi, tra l'oggetto della nostra tendenza, qual'è pensato da noi e quale è in sè, non esiste in realtà, e noi possiamo riprendere la fede nostra, nella tendenza ch'è tutt'uno con noi, e nella convinzione che possibilità vi sia d'acquistare un'idea di quel ch'è l'Assoluto.

Perchè l'Assoluto ha presente il dolore e la volontà, come ogni altro stato, ma non s'identifica senz'altro con essi. Ancora una volta, è come quando nella fantasia nostra, può darsi anche per nostro diletto, foggiamo i dolori d'un personaggio immaginario. Se questo non ha esistenza fuori di noi, il suo dolore non esiste fuori di noi, altro che in noi — e malgrado ciò non ci tocca.

Ed allora l'Assoluto non si riduce nelle condizioni meschine d'una delle varie esperienze; esso è la presenza a lui stesso di tutte, ma non è ciascuna di esse, perchè ammetter questo sarebbe negare l'essenza dell'Assoluto. E perciò la presenza del dolore non tocca l'Assoluto; esso non vuole fuggirlo, non diventa tendenza così. Il dolore è in lui, l'ha dinanzi, ma non è suo dolore; nè potrebbe accorarlo tale dolore, come non accorrerebbe noi se fossimo l'Assoluto.

L'uomo dabbene che soffra coraggiosamente il dolore, quello per cui ci sentiremmo presi da simpatia, per il modo appunto, vedremo, con cui egli lo soffre, è libero dal dolore e si approssima all'affrancamento finale. Noi dobbiamo rallietarci dei dolori fortemente affrontati, nè gli altri dovrebbero far perdere la speranza a noi che sappiamo, e dobbiamo prestarle fede, la tendenza viva ognora che salva l'uomo e verso l'Assoluto lo muove, e mai non morrà nell'anima umana, finchè non l'avrà ricondotta a salvamento. E questo salvamento è presente anche nell'Assoluto.

La coscienza assoluta, quindi, non può addolorarsi, avere simpatia per quel dolore che da ciò soltanto procede che l'anima, tra gli ostacoli, si sente fiaccata, come noi non ci torturiamo per chi si angosci di perdere un bene presunto che sia indifferente o male in realtà. Non è quindi il dolore delle attualità relative, *nè direttamente nè simpateticamente* sentito dall'Assoluto, e pure esso è in lui.

Non può dirsi quindi illusoria la tendenza dell'uomo che, verso l'Assoluto movendo, aspira alla liberazione dal dolore: ma può domandarsi, vale la pena? In quello stato finale non si avrà più dolore, potrà dirsi, ma non si avrà più piacere nemmeno. Le gioie del mondo saranno apprese, viste, ma non saranno vissute, e senza tempo saremo senza dolore ma anche senza piacere.

Ma conviene domandarsi, che cosa è piacere? Se il dolore è affannosa tendenza a far cessare lo stato in cui siamo; il piacere è quiete dello spirito che non aspira a cambiare. Quiete contrastata, e per questo nessun piacere nostro è immune da relatività ad esso inerente, dall'impossibilità di persistere nell'avanzarsi di fatti diversi. Ma ad istanti, per quel ch'esso vive, è affrancamento di servitù dal non io, superamento dell'estraneità del non io, coscienza di non essere schiavo. Il piacere s'intende che, a differenza di certi corporei, non sia condannato da una superiore visione come ostacolo all'Assoluto sì da tramutarsi in dolore quando si scorga che quel che nell'attenzione dell'istante era appreso come affrancamento, in realtà non era che servitù.

Ma se questo e non altro è il piacere, indipendentemente allora dal riverberarsi nell'Assoluto dei piaceri relativi, l'Assoluto che non è tendenza a cambiare perchè tendenza non è, è fine conseguito, che non conosce nemmeno un non io, dovrà essere senz'altro piacere, supremo piacere se imperturbato. È quindi in sè, e non perchè sia vita, alla nostra maniera, dei pur presenti piaceri del mondo, piacere l'esperienza assoluta.

Ma si dirà. Va bene che l'Assoluto non viva come tali le particolari esperienze, e che non lo tocchino quindi nè il dolore nè il piacere, come esperienze. Questi sono bensì suscitati da certi altri fatti, le esperienze cause del dolore e del piacere: ora questi fatti — alle alterazioni del nostro corpo, fatti del non io che non meritano di aver presa, abbiamo accennato — il brutto e la malvagità, il bello e la bontà come sono appresi dall'Assoluto, hanno in esso alcun'eco alla nostra analoga?

Guardiamo anzitutto il brutto e la malvagità, perchè bisogna cercare anzitutto se e come si concilî la visione di questi dati coll'essere l'Assoluto assenza di dolore. Certe rappresentazioni di oggetti esteriori per ciò sono brutte, vedemmo, ch'esse sono d'un non io con cui non sentiamo affinità alcuna, che intimamente eterogeneo sta fuori di noi. Non ci turbano invece le fantastiche rappresentazioni d'oggetti che, se in realtà fuori di noi esistessero, chiameremmo brutti. Vedremo che la raffigurazione artistica del brutto può anche piacerci e spiegheremo questo fatto illustrando come appunto, per esser quella un'artistica raffigurazione, vi si trova riaffermato quel superamento del non io che la bruttezza negherebbe altrimenti.

Se è così, l'Assoluto, per cui nulla è non io, non può esser turbato dalla visione di oggetti che per noi siano

brutti. Analogamente per la malvagità di cui la vista ci accora, perchè non solo sentiamo compassione pel dolore da essa direttamente prodotto, ma anche perchè coll'anima malvagia non sentiamo affinità, se anche cerchiamo di trasformarla così che in essa affinità si ritrovi.

Ebbene, quanto al dolore da essa prodotto, l'Assoluto non può accorarsene per le ragioni già esposte: e nemmeno della malvagità. L'Assoluto non trova fuori di sè questa nemmeno, e di questa sa in precedenza il superamento immancabile. Deve dirsi quindi che nè il dolore nè la malvagità del mondo turbano la pace dell'Assoluto, non possono suscitare in lui sentimenti, tendenze.

E la bellezza, la bontà sono anch'esse senza riflessi nell'Assoluto, a cui sono dunque negati i palpiti gaudiosi della contemplazione estetica e di quella morale? Certo, sono queste tali conforti per noi da farci pensare che la vita meriti di esser vissuta, non per altro che perchè esse sono vie diverse onde su noi s'irradiano barlumi della vita dell'Assoluto, pur in mezzo agl'impacci della vita relativa nostra.

Ma l'Assoluto non soltanto riconosce parti di sè l'esperienze di bellezza ma anche quelle da noi dette brutte, quelle di bontà non solo ma anche quelle di malvagità. Tutto è bello e tutto è buono per l'Assoluto, se questi termini del nostro mondo contingente, dell'esperienza finita, si assumano a significare che nulla è estraneo all'Assoluto, come per noi esprimono una minore estraneità a noi di certi oggetti.

E così piuttosto cade nell'Assoluto non solo la distinzione del bello dal buono, ma anche quella del bello dal brutto, del buono dal cattivo, ch'è quanto dire che *per l'Assoluto non c'è nè un bello nè un buono*. Essi esistono solo per noi, che all'Assoluto tendiamo per essi: *valori* per noi come mezzi per l'Assoluto, non sono valori per l'Assoluto. Con un termine religioso quasi li diremmo divini valori, ma non Dio, divini in quanto tengono di Dio.

*

Se il male non è che limitazione, molteplicità, anche il problema dell'origine del male viene a cadere. Ragione di esso è la finitezza. Perchè, quando, questa finitezza sia sorta entro l'Uno, sono questioni che abbiamo toccate e che dimostrammo non aver senso, se l'Uno altro non è che la visione di questi molteplici finiti, ognuno dei quali trova nella limitazione propria la ragione del proprio dolore.

Il male del mondo così non ha una ragione e non risponde a un perchè: esiste come noi esistiamo, cioè senza un perchè. E siamo noi che agli atti di cui la vita nostra risulta diamo un perchè, indirizzandola verso l'Assoluto, il superamento della limitazione, il finire del male. Se perciò l'Assoluto è la mêta verso cui si tende, ed il male quel che vogliamo superare, la vita nostra com'è un anelito continuo all'Assoluto, pur attraverso i traviamenti dei sensi nel periodo terreno, è così anche una fuga continua dal male.

Verrebbe quasi da dire che come l'Assoluto è il fine del tendere nostro, il motivo di questo tendere è nel nostro dolore: ove dalla pena non fossimo assillati a tendere — recheremo poi precisione maggiore — ci accontenteremmo dello stato in cui siamo. Ma è che questo, in quanto è finito, ha in sè la fonte del proprio dolore: sarebbe impossibile a noi accontentarci del nostro stato.

La limitazione quindi reca in sè il germe della sua negazione, in quanto suscita dolore, che suscita alla sua volta tendenza a infrangere i confini e ad esser tutt'uno coll'illimitato. Il dolore perciò, della limitazione che non riesca a soggiogarci, e che pur vogliamo sempre più superare, è l'ausilio più valido a che forte si mantenga la nostra tendenza a varcare la limitazione. E perciò anche, quei piaceri egoistici che rinnegano la nostra fraternità cogli altri, oppure offuscano le attitudini sintetiche dello spirito, che in

generale ci abbassano a sentirci tutt'uno col corpo, più ci allontanano dall'Assoluto di quel che il dolore: ci rivelerà sì, questo, l'estraneità a noi di oggetti penosi, ma più impetuosa farà tendere la volontà nello sforzo per rinnegarla.

Dallo spirito quindi che abbia coscienza della felicità suprema a lui riservata, il dolore è assunto a stimolo benefico per la propria purificazione. Egli non cerca il dolore perchè dolore senz'altro, ma non perde per esso speranza, non sente da esso diminuito il suo spirito; non costretto alla terra ma ritemprato e quasi fatto più valido al volo.

E così di fronte al dolore, essendone attenuato il carattere di male, di negazione, egli tende ad assumere per quanto può — non gli è dato trasumanarsi senz'altro — l'attitudine dell'Assoluto. Non tutto il male è capace di nuocermi, egli pensa: nessun male, dovrebbe giudicare riflettendo su sè l'Assoluto; come se l'uomo dicesse, non tutto il male è male, e l'Assoluto, nessun male è male. Nel considerarlo così noi siamo soddisfatti di noi, come ogni volta che ci sentiamo più presso all'Assoluto per l'analogia del nostro atteggiamento col suo.

E perciò le nostre vittorie sul dolore, su quello che affermando una recisa estraneità con noi, più ci distaccherebbe dall'Assoluto, facendoci più disperare del nostro successo finale, tali nostre vittorie sanno darci le gioie più inebrianti; più che umane quasi, vien fatto di dirle. Quando acquistiamo coscienza d'un'anima di bellezza nel brutto, d'una fraternità con noi dell'essere pure malvagio, d'una possibilità se non altro ch'esso venga redento, quando il dolore fisico non riesce a piegare ma lascia più rigido che mai lo spirito nostro, allora sì che in noi nasce una fede novella, e davvero ci sembra che la nostra esperienza finita si espanda, da nulla negata e nulla rinnegando, a vivere in sè la vita del Tutto, a diventare anzi vita del Tutto.

*

Chi della propria pena si atteggia a spettatore estraneo, ponendosi così nell'atteggiamento dell'Assoluto, attutisce, spegne così il proprio dolore: cessa questo nella misura che riusciamo ad astrarcene.

È questa l'educazione del dolore, come suol dirsi. Lo stimolo che in sè esso reca a fuggirlo induce chi lo soffra ad assumere, come unico mezzo di scampo, la posizione appunto dell'Assoluto. Ma con ciò dovremmo forse dire ch'è un bene il dolore?

Se alla felicità tendiamo, noi dobbiamo considerare il dolore come la sua negazione e noi finchè addolorati come ben lungi dall'Assoluto. Quella felicità allora soltanto spuntò tra i dolori, ch'essi vennero in virtù della volontà nostra che ci astrasse, a cessare. Noi non dobbiamo cercar di soffrire, ma combattere in ogni sua forma il dolore; soltanto, non dobbiamo perderci d'animo in mezzo ai dolori, ma conservar fiducia nella possibilità d'una nostra vittoria sulle sofferenze, senza considerare il dolore come un'esperienza eterogenea a noi in cui non sia latente quella forza ch'è in ogni esperienza e la conduce al proprio superamento. Vive anche attraverso il dolore, da esso non spenta la volontà nostra, accogliente risorse inesauribili in sè.

Ma anche potrebbe dirsi a tal punto, gettando sulla nostra concezione una luce antipatica, se quello dell'Assoluto è contegno d'impassibilità imperturbata innanzi ad ogni dolore, e se ad esso noi dobbiamo tendere, anche dobbiamo non considerare il dolore altrui come nostro, ma starlo a guardare inoperosi come un affare che non ci tocchi. Parrebbe quindi, se tutta la morale consiste nel soffrire come nostro il dolore degli altri ed agire per liberarli dal dolore, che tutta la morale dovesse cadere.

V'ha una differenza dunque, e come si giustifica? tra

il contegno dell'uomo morale e quello dell'Assoluto. Si noti anzi che morale chiamiamo quell'uomo che più si preoccupa del dolore altrui che del proprio, mentre parrebbe che non dovesse esser così, dato che è più facile dimenticare il dolore altrui che il proprio, rimanere imperturbati a guardarlo come spettatori impassibili.

Ma così non è finchè io vivo la mia esistenza finita, aspirando a quella infinita: in tali condizioni attenuare il dolore degli altri mi dà una tra le felicità maggiori. Ragionare invece a quel modo, sarebbe come invitare gli uomini ad una rassegnata contemplazione del brutto senza creare opere belle, perchè l'Assoluto non è artefice; e negarci il conforto della produzione artistica.

La felicità degli altri mi rallieta perchè io ho fatta mia la sorte degli altri, perchè è più facile a me sentire volentieri l'omogeneità mia con tale esperienza anzichè con quella del dolore. Ed è naturale quindi ch'io provi per il dolore altrui pena più acerba che per il mio. Mentre questo io posso ripromettermi di signoreggiarlo con un vigoroso sforzo del mio volere, mi sta l'altro innanzi come una penosa realtà, tale che non è pervasa come il mio dolore da quella stessa volontà mia nella cui virtù liberatrice ho fiducia.

Va bene che l'Assoluto non si preoccupa delle particolari doloranti esperienze, ma appunto nessun dolore l'Assoluto sa estraneo a sè. Ove così non fosse, l'Assoluto non sarebbe più tale, sarebbe limitato ed ansioso di tutto ricongiungere a sè, si troverebbe anch'esso in istato di dolore.

Apprendere fuori di sè del dolore e non sentirsi preso da operoso dolore significa dunque sollevare tra noi e l'Assoluto più che mai perversa la barriera dell'egoismo. L'unica vita degli altri che ci sia possibile è quella che assommi in noi i piaceri e i dolori degli altri, che come tali ce li faccia vivere: *non esserne tocchi, significherebbe per noi ch'essi ci fossero esteriori, mentre ciò non significa per l'Assoluto, che non ne è tocco ma nemmeno gli restano fuori, però che nulla gli è estraneo.*

Il dolore degli altri invece, e così la felicità degli altri, stanno innanzi a noi come un non io, e diventiamo morali in quanto li trasferiamo nel nostro io limitato, alla maniera in cui ci è solo possibile il superamento del non io. In ciò sta la differenza appunto fra noi e l'Assoluto, che noi abbiamo un non io, ed esso non l'ha: e finchè quindi non saremo lui, saremo più prossimi a lui commovendoci al dolore ed al piacere degli altri che rimanendovi estranei — finchè gli altri, cioè, non saranno tutt'uno con noi.

È per questo ch'io sento d'aver più diritto a disinteressarmi dei piaceri e dei dolori miei, che di quelli degli altri: posso disporre di ciò che è mio come più mi piace, e non dell'altrui. Il non commuoversi dell'Assoluto per i dolori che sono esperienze finite non potrebbe recare mai ad una disintegrazione di esso però che questa è impossibile, ma il non commuoverci nostro sarebbe rinunzia alla via su cui vincere la disintegrazione nostra.

Poichè, d'altra parte, se noi siamo fatti di sentimento, e di volontà escludentisi, ed è impossibile che uno stato di coscienza nostra non sia tendenza, l'assimilazione a noi dei sentimenti altrui non può accadere come visione, apprendimento puro e semplice di altrui sentimenti. Non si dà assimilazione fra l'esasperazione dolente ch'è l'esperienza altrui e la pacata contemplazione che sia quella mia. Non possiamo considerare questi due fatti incompatibili come tutt'un'esperienza, perchè sappiamo ch'essi non potrebbero coesistere nella medesima attualità soggettiva.

È quindi, bisogna dire, dell'essere nostro relativo l'atto morale di simpatia operosa, non è dell'Assoluto che non ha un fuori di sè con cui simpatizzare, che non è sentimento nè attività. E deve dirsi lo stesso contro chi volesse inferire un rinnegamento dell'arte, dalla posizione che al brutto abbiamo assegnata nell'Assoluto.

S'intende che per l'Assoluto non abbiano senso nè il bello nè il brutto, ma noi, limitati come siamo, non possiamo sopprimere la distinzione di noi dagli altri esseri e

di questi, alcuni sentiamo più scissi ed altri meno, da noi. Certo, più presso all'Assoluto possiamo dire uno spirito che non abbia bisogno dell'opera d'arte più evidentemente bella perchè l'ammirazione sua estetica venga destata, ma di ogni cosa sappia intuire raffinatamente una bellezza, cercarla con fede — però ch'esso non sia preso dall'illusoria fede in un brutto assoluto che significherebbe un'esistenza fuori dell'Assoluto, come un dolore assoluto, una malvagità assoluta. Ma quell'equiparazione che un'esperienza finita compiesse del bello e del brutto sapremmo approvarla, perchè un annullamento di siffatti valori accade nell'Assoluto?

No, dacchè questo significherebbe in realtà non che nel brutto e nel bello parimente, quella coscienza come l'Assoluto, rinvenisse sè stessa, ma piuttosto che parimente non si riconoscesse nel bello e nel brutto. Coscienza finita, essa può ritrovarsi più o meno nelle varie cose o anche niente se è possibile — agli antropologi lasciamo questo caso che non è contradditorio, certo, coll'essere coscienza finita — ma non tutta in tutto, cioè assolutamente in tutto.

Dal Molteplice all'Uno.

Motivi e Fini.

Alle vie diverse che la coscienza finita percorre nella sua aspirazione verso l'Assoluto noi abbiamo fatto sin qui accenni frequenti. Ed ora che abbiamo determinata la nozione di Assoluto, che del molteplice abbiamo considerato la posizione in seno ad esso, quasi dal punto di vista statico, cioè della sua permanenza in esso: ci resta da considerare le tendenze ond'esso muove a confondersi coll'esistenza assoluta.

Abbiamo visto che il molteplice, d'essenza sua è tendenza: considerare quindi le vie ed i termini più o meno immediati di questo suo tendere, significa rivolgere l'attenzione nostra alle tendenze diverse, non solo; sì anche alle diversità del molteplice.

Sono motivi, sentimenti tendenze rappresentazioni; fini invece sentimenti e rappresentazioni più spesso: di rado tendenze. Ma nell'una funzione e nell'altra non sono proprio della stessa natura. Vediamo infatti come sentimenti e rappresentazioni vengano assunti a motivi e come a fini.

Un sentimento attuale, operoso sullo spirito come precedente o anche contemporaneo alla tendenza, è motivo. Anche può darsi che non sia precedente, bensì sia seguíto ad un altro sentimento, onde possa dirsi contemporaneo soltanto ad una certa parte del decorso della tendenza. Sosti-

tuzioni di motivi a tendere verso il fine medesimo, se anche non sono frequenti, trattandosi dei beni fisici e degli estetici, sono frequentissime pure pei fini d'indole sociale.

Ben diverso da questo è il sentimento fine; di piacere, d'un certo piacere ma non attuale, se no non vi tenderemmo; un sentimento che ora è soltanto rappresentazione d'un sentimento, e che tendiamo a trasformare in attualità. Un sentimento attuale è quindi motivo: fine, è un'attuale rappresentazione di sentimento futuro.

Ma può anche darsi che questa rappresentazione di futuro non sia precisamente di piacere da conseguire, bensì di sentimenti dolorosi da evitare. In senso proprio ivi non si ha, spesso, rappresentazione di fine, perchè non si ha qui di ciò a cui si tende, ma bensì di quello che si vuole fuggire. Affermiamo che nostro fine è quello di evitare il dolore, ma lo stato da conseguire spesso non è rappresentato come fisso davanti a noi. Spesso non esiste, ma certe volte anche sì, come fine subbiettivo, uno stato sentimentale da raggiungere, mentre uno obbiettivo esiste, cioè uno stato in cui solo noi potremo evitare il dolore, stato di piacere, a cui può darsi che come a fine noi abbiamo pensato anche prima.

Spesso lo stato sentimentale da raggiungere non è proprio pensato, se anche determinato negativamente. Talvolta bensì l'indeterminazione è maggiore; quando nemmeno è necessariamente un piacere lo stato che si vuole raggiungere. Ci basterebbe anche, se minore, un altro dolore.

A fianco quindi dei casi in cui nostro fine è la rappresentazione d'un sentimento futuro da conseguire, vi sono questi casi in cui si dice fine l'evitare un certo sentimento futuro. Ma ora che lo abbiamo delimitato, consideriamo più attentamente di che si tratti nel secondo di questi casi.

E bisogna qui distinguere subito fra la condotta dell'uomo normale e in condizioni normali da quella di chi non si trova nelle circostanze medesime. È più che probabile che alcuno colpito da un forte dolore improvviso, di

quelli dei quali suol dirsi che non lasciano nemmeno tempo a riflettere, e così il fanciullo ed il pazzo presi da intenso dolore, senza punto rappresentarsi lo stato a cui tendere, cerchino con una serie di voleri e di atti sconnessi di liberarsi dal dolore che soffrono, e non si curino affatto di altro. Non hanno un fine, non se lo propongono. Quasi spasmodica tra le spire del dolore la volontà si dibatte, in guisa che si dice istintiva.

È la più spontanea reazione dell'essere nostro più intimo che non vuole il dolore, ed in tale senso agisce, senza nemmeno l'esitanze della riflessione. È un tendere che a volte noi quasi crediamo che accada indipendentemente da noi, però che noi siamo volontà, e di solito la volontà si presenta come tendenza ad un fine. È un tendere nuovo per noi — ma a volte ci sembra, sempre anzi se vi riflettiamo, ch'esso sia più noi, un tendere nostro necessario a cui noi non sappiamo resistere, perchè non c'è in noi che quello, nulla v'ha che possa essergli contrapposto, resistergli. In tal caso la volontà nostra non possiede un fine, bensì un motivo soltanto.

Diversamente però accade quando la volontà succede alla sosta d'una deliberazione, ed il dubbio nostro che un fine non ci sia perchè non si vede uno stato sentimentale a cui tendere, deriva da ciò che il fine non sia un sentimento ma una rappresentazione, o se un sentimento non di piacere sì d'indifferenza, che può essere apparente soltanto, o di minor dolore. L'indifferenza rispetto al dolore, il minor dolore rispetto al maggiore, sono assunti come beni, vi si tende come a piaceri.

Abbiamo fatto questa distinzione tra l'agire anormale e il normale riflesso, perchè il caso potesse nei suoi aspetti più tipici essere meglio illustrato: ma la prima forma, considerata da noi nella sua fisionomia più appariscente, di condotta anormale, si verifica sempre quando operiamo senza sostare a riflettere, è forse la più frequente condotta. La massima parte delle nostre azioni interne ed esterne, è com-

piuta senza previsione di fine, sotto il puro e semplice impulso di motivi. Così per esempio quasi sempre nei fatti d'attenzione, in cui viviamo il presente senza sondare il futuro per ogni atto che da noi sia compiuto.

Si sono visti dunque sin qui casi in cui il volere ha un motivo soltanto e sentimentale, casi in cui ha un motivo ed un fine sentimentali, dato il primo dall'attualità del sentimento ed il secondo dalla rappresentazione di questo. Non ci siamo fermati sui casi in cui fu una rappresentazione il motivo e lo fu anche, o soltanto, il fine, rappresentazione non di sentimento.

Rappresentazioni o anche previsioni di sentimenti possono essere motivi ma da soli non bastano: sempre occorre, perchè sulla volontà nostra essi abbiano presa, che ad essi si accompagni un sentimento attuale.

Previsioni di sentimento, rappresentazioni in senso vero e proprio sono dal canto loro i fini; e bisogna vedere come si distinguano, quali caratteri diversi abbiano come fini e come motivi. Le rappresentazioni anzitutto. Deve qui richiamarsi una distinzione usata da noi di frequente, quella cioè tra esperienza e contenuto di essa.

Fine mio è l'atto da me ora previsto, di mangiare quel cibo, mentre è motivo questa previsione, come esperienza della tendenza mia a mangiare quel cibo. E per le previsioni di sentimento è lo stesso: fine è il godimento piacevole che da quel cibo mi attendo, motivo invece è la previsione di quel godimento.

Già accennammo alla tendenza come fine. Può darsi ch'io voglia suscitare in me la tendenza a viaggiare; anche questa tendenza, come contenuto del mio pensiero, è fine, mentre pensare a questa tendenza, insieme con certi sentimenti è tutt'un motivo. Il caso della tendenza motivo di tendenza è quello in cui l'una tendenza è ragione dell'altra.

Ma la rappresentazione essendo motivo come attualità soggettiva e non come contenuto, non c'è punto bisogno ch'essa sia di alcun che futuro, ch'essa sia cioè previsione, se anche come fine debba essere questo. La conoscenza di un male o di un bene presente è di per sè un motivo, nè propriamente è un fine come per abuso suol dirsi il bene presente: ed il male come dovrebbe qualificarsi? Fine è bensì la fuga dal male, il conseguimento del bene. *Sono quindi motivi, i sentimenti, le tendenze, le rappresentazioni come attualità soggettive; sono fini invece se contenuti d'una previsione nostra che, essa pure essendo attualità soggettiva, è un motivo.*

Quando la previsione non precede il sentimento, non è lei a suscitarlo, può darsi che vi sia una tendenza di cui, per degl'istanti iniziali almeno, può — l'ha ogni tendenza — assegnarsi un motivo; mentre non può assegnarsi alcun fine. Significa allora, è il caso che abbiamo già visto, non esservi del futuro previsione alcuna.

E che sia possibile una tendenza priva di fine, il cui fine cioè vien poi riconosciuto da noi, ma non previsto come uno stato a cui tendere; che non sia possibile una tendenza senza motivo, non è altro che un caso particolare del principio già illustrato da noi, che non c'è un fatto senza ragione: il motivo è la ragione psichica.

L'individuo di cui parlavamo si dibatteva in mezzo al dolore, pareva tendesse alla fine del dolore, al piacere: ma effettivamente questo non era un suo fine, non lo prevedeva nè se lo rappresentava. A questo caso bisogna che adesso noi ritorniamo per illustrare poi in che sia diverso il fine dalla ragione psichica, per discendere più addentro, cioè, nella differenza tra fine e motivo.

A quella volontà noi assegnamo, si è detto, un fine piacevole ch'essa non si propone. Perchè sappiamo che quella volontà avrebbe dismesso quel suo tendere se quel dolore fosse cessato, e fosse subentrato il piacere: sarebbe cioè accaduto in lei quel che le accade quando ha raggiunto

il fine ch'essa in altri casi ha previsto, e si è proposto. È fine appunto quello che anche se non previsto dalla volontà, *obbiettivamente e non subbiettivamente fine,* è stato capace di far cessare il suo tendere, o si pensa che lo sarebbe. E per solito si dice di uno stato della stessa serie di esperienze che a quel punto è o è stata volente.

Sorto quello stato, quella volontà cessa, ma tale stato non deve considerarsi come uno schermo che si pari, eterogeneo, davanti alla volontà; nè come avviene — ed in fondo si considera quasi come un ostacolo anch'esso — quando una volontà, volontà di perseverare in uno stato cessa perchè questo stato contro il volere nostro è cambiato, oppure quando cessa la volontà di evitare un certo male perchè ce ne capitò uno peggiore. Altro è il cessare per soddisfazione ed altro il cessare per insoddisfazione maggiore.

Qui si ha invece una volontà di mutare, indeterminata, che cessa soddisfatta, quando un mutamento non previsto accada, ch'era quindi, si conclude, quasi il mutamento voluto o almeno di esso mutamento era fine quel che in esso è comune con ogni altro mutamento, capace di far cessare quella tendenza volitiva.

Ma volontà di mutare, con mutamento non previsto? Effettivamente non si tratta nemmeno di una volontà di mutare, non tende ad un vero e proprio mutare — ma di una volontà esasperata per il suo trovarsi in mezzo a circostanze non volute. È un po' il caso questo, di chi non sappia che risoluzione prendere e non sappia che piangere. E ciò che abbiamo detto trova una conferma altresì nella frequenza assai maggiore del pianto, nei bambini e nei selvaggi che negli uomini adulti e progrediti. La volontà in quelli non ha un fine, ha un motivo: il dolore la fa non volerlo.

La volontà al nuovo stato si acconcia come se fosse un voluto. Sappiamo del pari che la volontà, se anche non si rappresenta l'Assoluto, ha questo obbiettivamente per fine, in quanto cesserebbe in esso, si trasformerebbe per non

essere più che contemplazione, un'esperienza a nulla aspirante. Fine subbiettivo è quindi quello previsto dalla volontà stessa come idoneo a placarla, fine obbiettivo è quello in cui la volontà si placa.

E siccome l'esistenza dell'Assoluto risultò provata, possiamo dire che atto di volontà non può darsi, che dal vivere l'esistenza assoluta non sarebbe appagato, in quanto deve da questa esulare qualunque tendenza: ogni aspirazione ha nell'Assoluto il suo fine obbiettivo. Annullamento quindi di ogni tendenza e di ogni dolore è l'Assoluto, e provato l'Assoluto, abbiamo provata l'obbiettiva finalità di ogni tendenza.

Di un dolore di cui il sofferente non prevedesse un contrario a cui tendere, potrebbero gli altri un fine almeno assegnare sempre, cioè l'Assoluto. Ma si noti, se ad uno spirito dolorante e tendente, si desse ad una certa soddisfazione empirica, quella tendenza sarebbe placata ed una ne sorgerebbe, diversa. Gli fosse concessa la trasmutazione nell'Assoluto, quella tendenza sarebbe come prima placata, ma non sorgerebbe nessuna diversa tendenza.

Ogni tendenza, quindi ha almeno queste due soddisfazioni possibili, delle quali l'una lascia desto il tendere, sia pure un tendere diverso, e l'altra l'annulla. Ma che significa questa diversità di tendenze? Certamente lo spirito non ha coscienza, mentre le vive come contenuti, di questo succedersi di tendenze diverse — non le vive insieme, di due una almeno conviene che ne ricordi.

Nel succedersi delle attualità, esso vive una tendenza e poi un appagamento, e una tendenza ancora. Poi guardando all'indietro fra quel che non è più attualità, potrà fare il confronto da cui concludere che l'una tendenza è diversa dall'altra. Questo dunque, ha da restare ben fermo,

che io non mi trovo contento perchè sia conscio che ad una tendenza è successa un'altra diversa. Questa diversità ci sarà, ma non è la constatazione di essa che potrà darmi conforto, s'io vivo la pura e semplice mia attualità soggettiva: e deve anche restare fissato che come l'appagamento, la tendenza successiva può non portare con sè coscienza della diversità propria dallo stato che l'ha preceduta.

È lo spirito ripensante che due tendenze considera diverse, ed esso che trova nella tendenza unitaria di cui è fatto lo spirito nostro, tanto da poter distinguere fra due tendenze. Esso ricorda: io prima volevo questo piacere ed invece ora voglio quest'altro; prima volevo questo, così intensamente ed ora lo voglio meno; prima non volevo quel dolore, ed ora non voglio quest'altro dolore, può darsi che invece voglia questo piacere.

Le tendenze quindi, benchè abbiano tutte un fine obbiettivo, si distinguono in quanto tendono a diversi piaceri, sono più o meno intense, hanno o no un fine subbiettivo; se hanno motivi soltanto, secondo che abbiano questo o quell'altro. Anche parrebbe che dovessero distinguersi nel caso che il fine fosse lo stesso, ma diversi fossero invece i motivi: in realtà bensì non parleremmo allora del cessare di una tendenza e del subentrare di un'altra, ma si tratterebbe sempre della stessa tendenza, perchè la diversità dei motivi può indicare una successione di tendenze consecutive ad appagamenti se fini subbiettivi non c'erano, ma non nel caso che questi ci fossero.

Vale a dire che se un fine subbiettivo manca, la tendenza può essere individuata anche dal motivo, ma non se insieme sono presenti fine e motivo. Il motivo non determina la tendenza, altro che in assenza del fine. Muta la tendenza ad ogni trasformazione del fine futuro in un'attualità, come ad ogni divenire, in assenza di fine, il motivo attuale un motivo passato. Nell'un caso e nell'altro la tendenza cessa soddisfatta, o piuttosto sappiamo che cesserebbe se non sorgesse un'altra insoddisfazione attuale, fosse anche timore

d'insoddisfazione futura. Ma della tendenza che sorge non parliamo più come della stessa tendenza: è tendenza sì, ma un'altra tendenza.

La diversità dei fatti idonei a soddisfarci individua così la serie delle nostre attualità di tendenza come tutta una serie, una tendenza dalle altre distinta, e che finirebbe in quella soddisfazione diversa. Cambiamento di motivi soltanto, pur restando identico il fine non sarebbe soddisfazione, e nemmeno potremmo dire trattarsi di un sopraggiunto ostacolo alla soddisfazione: era un ostacolo che c'era già prima ed era tutt'uno colla tendenza.

È quindi la successione dei fini ed in loro assenza la successione dei motivi quella che designa la successione delle tendenze. Ma non solo può aversi successione siffatta; interessante bensì può essere anche la contemporaneità dei fini e quella dei motivi. S'intende che, anche qui, quella dei motivi c'interessa in quanto si abbia contemporaneità di fini diversi, o la tendenza da essi suscitata non abbia alcun fine; perchè nessuna difficoltà può sorgere quando la tendenza suscitata da varî motivi, vada in virtù della loro cooperazione verso il fine medesimo; cioè per quel che abbiamo detto sia unica.

Ebbene, osserviamo anzitutto che la contemporaneità dei fini può fondare i due ben distinti casi del conflitto e dell'accordo delle tendenze. Conflitto si ha quando il conseguimento d'un fine sappiamo ch'esclude il conseguimento d'un altro, l'una soddisfazione l'altra, cioè raggiunta l'una o non avremo mai l'altra o l'avremo in tempo diverso da quel che vogliamo: cioè mai, anche in quest'ultimo caso, poichè ogni soddisfazione è quella che è, noi la pensiamo in una certa maniera collocata in una certa determinazione temporale.

Siamo nel mondo del relativo, l'un fine non è l'altro.

Ebbene, ognuno di questi fini contrastanti ha nello spirito un desiderio di sè, ma naturalmente per quel che abbiamo detto, essi non potranno essere simultanei. Sarà un alternarsi di essi incessante ed ostile, come attualità; e come attualità entrambi, non come attualità l'uno, e l'altro come ricordo; contemporanei al limite bensì, per quella contestualità ond'è intessuta la nostra continuità cosciente: improntato ognuno verso l'altro d'un'attitudine di opposizione.

E ciò sia che motivi procedenti dal non io impongano a me il presentarsi di queste esperienze, sia che questi desiderî io ricerchi anelando al piacere e ignorando se dall'uno o dall'altro avrò piacere maggiore. Finchè non abbia presa la mia decisione, non abbia saputo prevedere con sicurezza appagante quale delle due soddisfazioni potrà darmi più gioia, lo spirito mio sarà tutto un cozzo di tendenze in contrasto.

Coesistenza di fini, abbiamo detto, altre volte non implica contrasto di tendenze: sia che già d'adesso io voglia un certo fatto e poi un altro, sia che ne voglia uno perchè un altro.

Posso prevedere, anzitutto non un fatto solo del futuro ma più: desiderare da adesso due soddisfazioni successive che so di poter avere entrambe, e non mi dispiace se l'una prima e poi l'altra, e prima compio l'atto necessario a darmi l'una, poi l'altro; voglio anzi l'uno e l'altro, insieme desiderandoli. Desidero ad esempio di ricordarmi di due quadri minutamente, e siccome le dettagliate rappresentazioni di entrambi non posso averle simultanee, al primo desiderio ch'è un disporre il mio spirito alla ricerca tra le memorie, succede un altro desiderio, quello dello spirito che si è già posto alla detta ricerca.

Nel primo è assunto a fine un atteggiamento successivo dello spirito, e nel secondo accade come quando prestiamo attenzione, senza avere previsione alcuna del fatto futuro ch'è fine. Tendiamo, compiamo un atto, avendo dei motivi e non dei fini subbiettivi, sì un fine obbiettivo, al solito, quello che ci appagherà.

Ed appagato questo desiderio di ricerca, l'iniziale desiderio sintetico rimasto inappagato e la cui insoddisfazione può darsi che anche si sia ripresentata mentre facevo la prima ricerca, domanda riaffaciatosi, l'appagamento integrale, ed il mio spirito si atteggia alla seconda ricerca.

Questo nel caso più semplice, quando le volontà secondarie, derivate, siano di quelle senza fini, con soli motivi, ma anche può darsi che il caso sia diverso, che siano volontà con un fine ciascuna: non soltanto, allora, un'iniziale coesistenza di fini, sì anche una successione di essi.

Comunque la volontà originaria, primaria, assume in tutti questi casi fisionomia di motivo, rispetto alle volontà secondarie.

Ma può accadere, abbiamo detto, che due fini coesistano per questo, che ne voglio uno perchè voglio l'altro. Questi fini sono anzitutto, fatti da me creduti in connessione necessaria fra loro: connessione d'una delle due forme studiate da noi, cioè di coesistenza o di successione. So questo, ed anzi ho assunto a fine l'uno dei due fatti, ho creato in me una volontà ad esso mirante, perchè sapevo che la mia volontà mirante all'altro, la primitiva, non sarebbe stata soddisfatta che se fosse avvenuto, o avvenendo il primo fatto, che se io avessi voluto, anzi, tale avvenimento.

Ebbene, il fine primitivo è chiamato in senso più ristretto fine: ne è il mezzo, quello che in virtù della riflessione ne sorse. E se questo deve dirsi rispetto ai fatti voluti, quanto poi alle volontà stesse, quella del fine è motivo dell'assunzione a fine del mezzo. V'ha un punto anche qui, allora, come nel caso precedente, in cui dopo avere voluto esclusivamente il fine a differenza di quel caso, passo a volere insieme fine e mezzo, quell'attività mia cioè capace di condurmi ad entrambi, e poi tendo al mezzo e raggiunto questo, o la mia volontà potrà sostare, almeno come attività operante se non come desiderio, perchè il conseguimento del fine data la connessione accadrà da sè, o la mia volontà si dirigerà ad esso come una seconda volontà, cioè tale che dalla volontà di prima ha fine diverso.

Questo per la coesistenza dei fini; quanto poi a quella dei motivi, allorchè si verifichi da sola, se non esige pluralità di atti nessuna difficoltà, si avrà una cooperazione di motivi: se invece essa tende ad atti diversi, noi compiremo quello, senz' altro, che siamo abituati a compiere — l' abitudine elimina qui l' assunzione del fine — per soddisfare il motivo che ci rappresenta un dolore maggiore.

Ed abbiamo foggiata l' ipotesi che la volontà senza fini abbia dolorosi i motivi. Certo, vi sono fatti d'attenzione frequentissimi con motivi non dolorosi ed in cui nemmeno pare che si affacci la previsione di mali futuri. In realtà, in essi, nella maggior parte di quelli onde la vita nostra risulta, ci troviamo in uno stato di normale piacere, e senza riflettervi dirigiamo per abitudine la nostra azione nel senso (a meno che non spunti probabile un piacere più che normale) che quell'equilibrio di piacere normale non venga turbato, paghi di esso e noi sappiamo bene quel che s' ha da fare.

Dirigiamo bensì il nostro spirito nella misura in cui siamo conscî che se non lo facessimo, peggio ce ne incoglierebbe. Ma non è questa una coscienza che sempre abbiamo presente, basta che di tanto in tanto essa si avanzi a suscitare serie intermedie. Abbiamo accennato a serie di atti nostri, quasi automaticamente compiuti, in seguito ad impulso iniziale che pur sempre resta motivo delle successive tendenze, e di natura sua, attualità dolorosa nel caso raffigurato, dell' assenza di fini.

Accade lo stesso genere di decisione se, oltre i motivi, siano contrastanti nella coscienza anche i fini. Può darsi pure, mentre un'azione ch'ebbe certi fini sta compiendosi, si compie tuttora per abitudine, che siano spuntati motivi che ci portino a farla cessare. Spesso poi un' azione si compie e quando ancora il primo desiderio non è stato appagato, sorge un nuovo motivo, forse anche un nuovo fine per una successiva azione.

Quando poi motivi diversi suscitino, coesistenti in uno

di quegli atti complessi di volontà, due fini in accordo, dalla soglia della coscienza, cadrà l'un motivo perchè noi vogliamo così ove c'impacci, ma anche può darsi che non costituisca un ostacolo e rimarrà comunque inerte, fecondo non di azione ma di tensione soltanto verso un'azione successiva del soggetto, finchè il motivo ch'è sulla via dell'appagamento non l'abbia raggiunto.

Ma ci sembra di ascoltare a tal punto, delineata così l'essenza dei motivi e dei fini, un'obbiezione fondata su ciò che abbiamo detto del dolore come motivo. Ci si opporrà, ma dunque, e questo non pare, se la vita è tutta volontà e la volontà ha sempre il motivo suo nell'attualità del dolore o nella previsione del dolore futuro, è la vita una crudele sequela di dolore incessante?

L'obbiezione trascura che diverso è il dolore come esperienza da quel che è oggetto dell'esperienza. Il primo è dolore sentito, tale che farebbe dolorosa una vita: l'altro non è siffatto. Già c'intrattenemmo sulla rappresentazione dei sentimenti.

Certo, la previsione del dolore può addurre mestizia ma non è di per sè patimento, adduce coscienza della vita nostra relativa che perciò non può essere tutta gioiosa, ch'è limitata ed ha quindi tutt'intorno il dolore: coscienza di quel che siamo, di quel che dovremmo essere, per non esser più mesti nemmeno: c'induce a guardare noi stessi ed a cercar di affrancarci.

E poi questa previsione non è sempre in noi. Essa comunica il suo impulso alla volontà che poi dimentica la propria sorgente ed opera senza guardare all'indietro. Il motivo non accompagna, di necessità simultaneamente presente alla coscienza, il decorso del volere: lo dimentichiamo quando più attiva è l'opera nostra, e si riaffaccia

quando ha da ricordarci che dobbiamo operare. Non che soltanto ritorni a destare gli inerti ma anche a rammentarci la via se si obliò: da obliarsi anzi esso stesso se ci fa fuorviare.

Obbedienti abbiamo da essere al fine e non a qualunque motivo: non tutti anzi debbono essere motivi per noi, sì la previsione del fine e degli altri fini che a noi sono mezzi per lui, mezzi a che lo spirito nostro si avvii a prendere l'attitudine dell'Assoluto, a trasmutarsi nell'Assoluto.

Volontà libera.

Non sempre è presente alla coscienza il motivo, e pure abbiamo anche detto che ogni volere ha un motivo: ci fu questo presente ma poi si dimenticò. Senza motivo non può esservi nella coscienza un volere, come in generale nel mondo, già lo vedemmo, non può aversi un fatto senza una ragione, appunto la ragione del volere è quella che chiamiamo motivo.

Ma avvertimmo che noi li dimentichiamo spesso i motivi ed operiamo, vivendo l' atto di volere presente, senza pensare al suo perchè, cioè al suo precedente, a meno che da qualche altra ragione, l' attenzione non vi sia richiamata. Impossibile il distacco allora soltanto che la coscienza del motivo s' intercala al processo volontario in virtù d' una coesistenza loro. Ma di solito o non guardiamo che ai fini, quelli che ci sono dinanzi, o non guardiamo nè ai motivi nè ai fini come nello svolgersi della più comune vita appercettiva nostra, cioè operiamo senz' altro, non riflettendo prima all' atto che vogliamo compiere, a cui rivolgiamo l' attività nostra, senza nè allora nè poi considerare l' esperienza da cui l' attuale, successiva, è causata.

Presente allo spirito ci è sempre, senz' altro, un' attualità, e solo con sforzo pensiamo al futuro e al passato. Più c' interessa il futuro, perchè noi tendiamo al futuro, verso il futuro è orientata la vita nostra. Ed anche ci piace di operare così, di vivere nell' attualità senza sentirci limitati, quasi che non si avesse ragione. Tendiamo ad uno stato, appunto, che fuori di sè non avrà una ragione, che sarà indipendente da tutto. Nè gli ultimi atti nostri saranno la ragione di esso che anche prima visse, intemporalmente, che quelli fossero stati compiuti.

È una dolce illusione pur questa, che ogni atto di volere, alcuno almeno, sia il primo d'una serie: meno relativi ci sembra di essere, più vicini alla mêta.

E pure non sembra erroneo parlare in tema di volere, di una libertà relativa. Ci può essere guida ad intendere, proprio la stessa nostra ordinaria esperienza. Noi ci dichiariamo liberi, o se mai più liberi o anche meno schiavi, conforme a quale sia la nostra concezione del divenire volontario, secondo che una nostra volontà precedente verso un certo fine rimase costante e non fu oppressa da tendenze sopraggiunte, suscitate da nuovi motivi.

La saldezza d'una volontà primitiva, pure in mezzo al succedersi dei varî fatti ci comunica un senso di vigorosa signoria sopra noi, quasi che fosse senz'eco nella vita psichica nostra l'inserzione dei fatti non voluti da noi. Ci sembra che motivi avrà sì forse la volontà nostra ma ognuno di questi sarà un motivo voluto, voluto già da una volontà precedente.

Se ogni nostra volontà avesse un motivo sì, ma un motivo voluto, ognuna avrebbe per propria ragione una nostra volontà precedente, nessuna di queste sarebbe iniziale d'una serie, ma l'io avrebbe sempre in sè la ragione dei proprî stati, sarebbe come se intorno a lui non esistesse lo spazio a sostituire sempre nuove tendenze.

Permarrebbe pure nell'intimo lo stesso decorso della volontà, ove l'io mirasse soltanto a quegli stati di coscienza per creare i quali non bisogna far ricorso ad ausilî situati fuori di noi; e comunque anche se dallo spazio venissero stimoli a frustrarne i conati in quanto diretti a lanciare nel mondo delle serie di azioni, se l'io persistesse nelle volontà proprie e non abbandonandole continuasse a tendere ai fini suoi, a volerli pur sempre, ancora una volta si sentirebbe libero perchè di nessun atto suo di volere starebbe la ragione fuori di lui.

Nella diserzione dalla condotta prefissa, o nel non averne prefissa nessuna; nel seguire così i motivi che sor-

gono in noi sotto l'influsso del nou io; nel dimenticare la via, postergando ad altri sopraggiunti quel fine che sopra ogni altro si era voluto, ed anche nel non volere che i fini che sopraggiungono, in tutto ciò consiste la servitù dello spirito.

Perseveranza è così libertà. Sapere perseverare, è sapere esser liberi. È così che potrebbe pensarsi all'infinito — già vedemmo infinita la serie dei fatti — *la volontà sempre avente la propria ragione in sè, cioè in un' altra volontà.* Ma è questo ciò che potrebbe essere soltanto, o anche accade, accade sempre, è di tutti gli spiriti, in tutti i tempi?

Per quel che abbiamo detto non pare, comunque il problema dev'essere visto più da vicino ed anche qui partiamo anzitutto dall'osservazione empirica. E innegabile che tante volte ci abbandoniamo, chi più chi meno, alla deriva di motivi suscitati da fuori di noi e ci pare che volontà sorgano, senza precedenti in noi. Sono queste le volte, dicemmo, che noi o gli altri dichiariamo non liberi, ma queste sono talvolta soltanto parentesi, ci ricordiamo poi del fine che avemmo e ritorniamo a volerlo, e ritorniamo liberi in quanto ritorniamo a persistervi.

Ma tanti spiriti o non perseverarono mai o non riacquistano la perseveranza: però occorre di nuovo uno schiarimento sulla natura di questa perseveranza. Essa non significa, notammo, aver sempre la volontà medesima, bensì che in una precedente ogni volontà abbia la propria ragione. Ebbene, non già perseveranza, continuità di serie volontaria, sì che l'una volontà sia ragione dell'altra, ma somiglianza di volontà l'una indipendente dall'altra, ma tali da potere forse indurci a raccoglierle in serie di oggetti somiglianti sì ma non di oggetti connessi, può rilevarsi nella successione delle volontà anche non libere. Ed è somiglianza pur tra queste e le volontà libere, somiglianza di tutte le volontà.

Ogni volontà tende ad un fine che può essere una soddisfazione prevista, o anche se nulla è previsto, sempre si acqueta in una certa soddisfazione. Tanto è vero che quando

son più le soddisfazioni previste — e lo stesso è, vedemmo, se effettivamente si tratti di previsione d' insoddisfazioni evitate — secondo *l' intensità* si graduano le soddisfazioni e le insoddisfazioni diverse, per scegliere poi la soddisfazione più intensa o la meno intensa delle insoddisfazioni.

*

Già accennammo all' intensità. Di essa può dirsi anzitutto che due rappresentazioni o sensazioni ricordate o fantastiche sono più o meno intense, quando, diverso o identico il contenuto, più o meno facile sia lo scambiarle colla percezione immediata da cui già illustrammo la diversità dei caratteri. Se poi invece esse sono percezioni immediate, la loro intensità è misurata dall' azione più o meno forte che la causa esterna spiega su di noi, e si rivelano in questa intensità come più facile essendo l' appercezione del carattere più intenso, imponentesi quasi allo spirito nostro con minore sforzo di noi per assumerlo a contenuto.

Più o meno intense anche — se fugaci lasciarono presto solo il ricordo, prima che l' intensità ne fosse graduata — secondo che più o meno intenso il ricordo. Anche del resto per graduare l' intensità dei ricordi e delle fantasie spesso usiamo il criterio desunto dall' attenzione.

Più o meno intensi i sentimenti, siano essi suscitati o no da cause corporee, secondo il criterio medesimo: più o meno intense di volontà. E l' intensità di queste c' interessa sopratutto, perchè abbiamo visto che la volontà è in fondo un criterio idoneo a graduare tutte le intensità: capace essa di resistere, battendo la propria via, a più o meno forti influenze contrastanti del mondo esteriore, conscia di questa sua resistenza, atta altresì a produrre nel mondo esteriore effetti richiedenti più o meno sforzo.

È quindi alla signoria che la volontà possiede sul mondo esteriore attinto il criterio per graduare l' intensità

dei nostri stati, perchè gradua a sua volta lo sforzo dell' attenzione. Dell' attenzione rivolta *ad esso o ad altro:* quando noi ci troviamo in uno stato di coscienza da cui vogliamo liberarci, e ci sembra che ci tenga tra le sue spire, tanto più esso è intenso quanto più occorre di sforzo a che l' attenzione nostra si distolga da esso. Ma qui pure a graduare l' intensità può invocarsi il primo criterio. Infatti lo stato meno intenso rispetto a quello più intenso, anche se di dolore entrambi, apparisce come uno che sforzo d' attenzione richiederebbe a che avesse nello spirito presenza pari a quell' altro.

Criterio apparentemente diverso dagli altri e più comune di essi abbiamo visto quello delle fantasie e dei ricordi: ma in fondo abbiamo detta anche una formola generale più pronta ad usarsi ed a cui si possono ricondurre anche quei casi. Perchè l' attenzione nostra se non è a sfuggirli, ove insista su fantasie e su ricordi tende a trasformarli, a considerarli almeno ad istanti come percezioni immediate: ed allora siamo sempre allo stesso criterio, tanto più intensi essi, quanto meno intensa volontà, attenzione si richiede a considerarli così, quanto più essi sono così di per sè.

È quindi l' *intensità degli stati di coscienza in ragione inversa dell' attenzione che si richiede a fissarli, diretta di quella che si richiede a sfuggirli.* Ed appunto perchè ogni stato è in fondo volontà, possiamo di ognuno dare una valutazione intensiva. Vediamo allora d' illustrare con queste nozioni il calcolo eudemonistico a cui abbiamo accennato.

Dei piaceri possibili vogliamo il più intenso, dei dolori invece il più intenso è fuggito: ed il criterio si usa quindi comparando stati dello spirito nostro previsti, previsti spesso, quando abbiamo coscienza del fine anche se

pur siano presenti a noi piaceri e dolori, ma l'azione nostra è rivolta a suscitare stati futuri.

Ed allora se non si graduano entità fuori di noi, ma su previsioni fondate nell'attualità o nel ricordo, stati nostri futuri, resta attenuata la difficoltà che sembra poter derivare dall'eterogeneità dei termini da porsi in confronto. Io ho in tasca due soldi, sono in dubbio se comprare un sigaro o darli ad un mendicante, se sono morale glieli do, mi decido così perchè mi fa più piacere. Fumare un sigaro, fare l'elemosina sono entrambi piaceri per l'uomo morale, ma il secondo maggiore del primo, perchè più s'impossessa della coscienza buona, più le è presente quando è goduto, vissuto da essa quasi come un piacere più suo, occupa l'attualità con minore sforzo dell'attenzione ad insistervi. In un'altra coscienza potrà avverarsi invece l'ipotesi opposta.

E così anche accade che io faccia il confronto non proprio tra due piaceri ma tra un piacere e un dolore, per esempio tra il piacere della beneficenza e il dolore di non fumare. Ma è una forma derivata che presuppone la valutazione precedente, primitivamente e più spontaneamente fatta, perchè tra termini omogenei, di piacere entrambi: talvolta bensì può preferirsi come mezzo di rievocare l'altra, per il modo appunto in cui la realtà si presenti.

Diremo altresì che quei piaceri sono sempre più intensi, cioè l'io più spontaneamente v'insiste, a cui tenda più costante una serie di volontà persistenti. La decisione suddetta non fa esitare un istante, chi tutta la vita abbia consacrata ad un apostolato morale: egli non si sente vacillare fra le contingenze mutevoli del mondo esteriore, sceglie la via da padrone della sua via, libero e imperturbato su essa.

Colui invece, conforme a quel che dicemmo, di cui la volontà non abbia la sua ragione in una continuità precedente soffre tutte le incertezze angosciose del calcolo eudemonistico. È questo, di solito, valutazione riflessa di fini,

ma altra volta esprime soltanto il giuoco spontaneo di motivi. Conforme allora alla natura di questi ch'è di dolore attuale o temuto, la decisione è quella suggerita dal motivo ch'è dolore più intenso. In tale caso di spontaneità questo supera sì ogni altro, lo attutisce, lo fa esulare dal campo della coscienza, che in essa rimane un solo dolore, una sola tendenza.

Aspirazione costante verso il piacere è quindi la nostra serie volitiva: anche se nessuna volontà sappia della precedente, ognuna tende per conto suo, indipendentemente da essa ma com'essa, al piacere. Tale aspirazione non possiamo esteriorare a noi, perchè è tutt'una con noi: è quasi un *indubitabile pratico,* non come l'altro teoretico, in verità. Di esso si può dubitare, ma si identifica come l'altro con noi, ed il dubbio non regge se nell'attualità d'una decisione sempre dobbiamo convincerci che la soluzione prescelta è quella che ci pare più piacevole: e che ci paia non si può negare nell'attualità: è *l'indubitabile teoretico. La tendenza al piacere è un' indubitabile pratico, perchè contenuto dell' indubitabile teoretico.* Di ogni indubitabile teoretico, essa è anzi vera, se ogni attualità è tendenza, cioè moto verso il piacere.

Non che il raffronto tra i piaceri, e la coscienza che noi sempre tendiamo al più intenso di essi, siano contenuto di ogni attualità, ma siamo certi che se in occasione di ognuna di esse facessimo quel raffronto, sempre ci troveremmo presente quel risultato. Con voce che non è indubitabile ce lo attesta altresì la nostra memoria, rammentandoci quel che erano i piaceri previsti.

Anche quando ci proponessimo di operare contro il nostro piacere, ci decideremmo così perchè ci farebbe meno piacere non prendere una decisione siffatta, e la obbediremmo perchè ci farebbe più piacere che non obbedirla. Ed anche affermiamo che questa tendenza malgrado l'inflessibilità sua ci fa liberi, s'essa è tendenza verso la libertà assoluta, non se essa si piega all'imperversare degli stimoli relativi.

Ed è naturale domandarsi allora, come possiamo agire su questa tendenza. Certo noi non possiamo che volere il piacere, perchè volere non è altro che tendere al piacere, ma questo o quello possiamo fare piacere? È piacere quello a cui la volontà tende, ma può essa far piacere quel che vuole, quello a cui tende? Ciò significherebbe che la volontà potesse tendere non ad un piacere previsto, ma che solo il suo tendere trasformasse l'oggetto di esso in piacere.

Ma quello a cui si tende è già, lo abbiamo visto, un piacere. In che allora la signoria nostra se il piacere è tale a prescindere dalla volontà? Ecco il punto più critico della questione.

Va la tendenza verso il piacere, ma questo non è tale indipendentemente dalla tendenza. Noi vogliamo fumare perchè il fumare ci dà piacere, anche indipendentemente da una nostra precedente tendenza, e pur soltanto in virtù d'una certa modificazione prodotta momentaneamente nel nostro organismo. Ma potremmo, per una tendenza nostra anteriore alla volontà di fumare, avere trasformato questo piacere in un dispiacere; da piacere previsto lo vedemmo diventare dispiacere previsto in conseguenza della volontà di beneficare. E come perfino riusciamo talvolta a trasformare il nostro organismo fisico, sì che non ci dia più piacere quel che ce lo dava, ma perchè già quel piacere era divenuto per noi un dispiacere — così anche possiam far più salda una convinzione già prima esistente da esserne trasformato il procedere consueto delle decisioni.

Piaceri fisici, sono rifiutati, ad esempio, come dispiaceri, se in disaccordo con piaceri estetici, e così questi se in disaccordo con piaceri morali. E ci sembra che in questa possibilità di rinunzia più si affermi la nostra libertà volitiva.

Quando rinunziamo ad un piacere della relatività nostra, per un altro onde più ci appressiamo all'Assoluto ci sembra quasi di pregustare l'illimitata libertà a cui tendiamo.

Certo, il piacere fisico non perde che di rado i suoi caratteri originari: pur essendo dispiacere morale, resta un piacere fisico ma capace di dare dispiacere morale. Considerato di per sè, da solo, noi non potremmo altro che volerlo, è un piacere. Ma d'intensità assai tenue diventa, qualche volta anzi un dispiacere senz'altro, e non più, per nulla, piacere quando interviene il calcolo eudemonistico che i piaceri o i dolori considera come ostacolo o mezzo a piaceri.

Se la volontà quindi, diretta a quel piacere fisico, non si tradusse in atto, vuol dire che un'altra volontà esisteva e reclamante anch'essa soddisfazione: si considerò allora il rapporto di ostacolo a fine ch'era fra entrambi i piaceri. La pena d'astenersi dal fumare diventò un mezzo per ottenere l'altro piacere. Di questa astensione fu motivo una volonta precedente forse, fissata, rinsaldata, abbiamo detto nel ricordo, ed opponente agli stimoli sopraggiunti la sua intensità.

Tale saldezza nello spirito nostro, di attitudini volitive ci dà anch'essa appunto, coscienza di libertà. La rinunzia al piacere fisico, l'affrontare attuale dolore sì da trasformarlo talvolta in piacere, ci dà coscienza di una serie costante che in noi si svolga procedendo dai mezzi il fine.

Se l'atto nostro è uno d'una serie di volontà, ciascuna avente la sua causa in un'altra, va bene allora che ci decidiamo in seguito ad un calcolo eudemonistico, che non possiamo scegliere altro che il piacere maggiore, e dico scegliere non soltanto tendere. Ogni volontà implica sempre una scelta almeno, sia pure non riflessa, tra il piacere del fare e quello del non fare, la rinunzia ad uno di questi, ma vi sono due modi di procedere a questo calcolo eudemonistico, e ciò reca differenza nella piacevolezza degli oggetti.

Coll'uno si richiama il passato del nostro spirito, ci si decide coll'altro secondo l'impulso momentaneo, ma in questo secondo modo chi abbia pur rinunziato al bene fisico per un'opera di beneficenza, si sentirà più *libero per il contenuto* della sua volontà che più l'avvicina all'Assoluto, ma non *per la motivazione* di essa. Ad essere libero per la motivazione bisogna uscire dall'attualità, attingere la motivazione in qualche volontà precedente. E se io incontrerò in me alcuna di queste che ad un certo fine tenda e la rievocherò, allora sì che la volontà stessa di prima troverò causa della mia volontà, farò attuale come più non potrei la volontà stessa d'allora.

La nostra tendenza a fare attuale il passato mai si trova così appagata come nel rivivere la volontà passata, quella che aspirò a un certo fine e non è ancora placata. Se non è placata, essa che fu, è attuale ancora. Rappresentazioni, sentimenti si scolorano attraverso i ricordi, non sono più fatti dell'oggi, sono diversi dalle percezioni immediate ma la volontà può restare qual'era. È quale io la voglio se anche è una volontà passata, quelle altre esperienze non sono per quanto io voglia, quali le voglio.

Talvolta, è vero, noi non riusciamo a suscitare in noi, e il fine di essa pur non fu peranco raggiunto, una volontà vigorosa del nostro passato. Ma in realtà è che noi non vogliamo suscitarla qual'era, se lo volessimo l'avremmo proprio qual'era, come allora vorremmo.

La volontà è fatta solo di volontà, ma non di sola volontà le percezioni immediate, esse sono imposte da ciò su cui non possiamo. La nostra volontà per esse non basta.

S'intende quindi che la volontà che abbia il suo motivo in un'altra passata, che sia l'evocazione di questa, prenda con ciò coscienza di sua libertà.

*

Questo svolgimento della serie volitiva che noi abbiamo considerato così, dai successivi risalendo ai precedenti, dalla conseguenza alla ragione; questo allacciarsi delle volontà l'una all'altra senza interruzione o superando colla memoria l'interruzione, è saputo da noi nel corso della vita nostra, e ne facciamo conto, sì che più agevolmente in noi si avveri come desideriamo libertà siffatta, e più adeguata sia l'azione nostra verso i fini prescelti.

Sappiamo che un atto solo di volontà non ci basta di solito per raggiungere il fine, tanto se noi saremmo appagati in uno stato solo finale che la ragione sua avesse in una serie di altri, come quando, per esempio, aspiriamo alla soluzione di un problema di matematica; quanto se non lo saremmo che da varî stati, desiderati tutti, e non l'uno come mezzo dell'altro; dalla coscienza, per esempio, d'avere operato il bene ogni volta che ne fu l'occasione.

In entrambi i casi, pensando alla serie avvenire, noi appercepiamo sì che nella memoria resti più fissa, tale volontà implicante più volontà, soddisfatta da esse soltanto. E la volontà appercepita che si rivolge alla serie, è per noi assunta a *norma*. Lo vedremo più diffusamente per l'imperativo morale.

L'assunzione d'una volontà a norma ci pone in grado così, di esser più liberi, ci assicura la presenza di essa nello spirito nostro, la capacità di determinare, in una motivazione che ci sembra più libera, le volontà che si presentino nell'avvenire. Ed allora in seguito all'esistenza in noi d'una norma, la vita nostra si fa tutta una serie di conciliazioni tra la libertà e la motivazione esteriore.

La norma può richiedere un maggiore o minor numero di atti nostri; non ve n'ha alcuna che ci richieda tutti i nostri atti. La più ampia di tutte è certo la norma

che noi ci diamo, se vogliamo aspirare, come ci sia possibile meglio, alla felicità assoluta, ma forse, anche con questa nella vita si hanno alcuni atti che non paiono nè avvicinamenti a quel fine, o suoi mezzi, nè ostacoli.

Di fronte a questi atti, atti indifferenti, la volontà nostra si trova, se li compiamo come se no, nell'atteggiamento medesimo: essa non esige l'atto nè l'astensione: non resiste quindi agli stimoli dell'istante, non trova in una volontà precedente la propria ragione sì nell'influenza che procede da fuori di noi.

La serie delle volontà costanti è quel che noi chiamiamo *carattere* della persona, desunto dalla coordinazione e dalla subordinazione degli atti della sua vita, ad una volontà precedente, di cui essi sono soddisfazioni o mezzi di soddisfazione. Ma anche di certuni nel cui spirito non vigono norme, siamo soliti dire ch'essi hanno un carattere. Carattere può dirsi in tal caso quello di non averne nessuno. Carattere di certi uomini è di esser senza carattere noi affermiamo talora, e la seconda volta soltanto chiamiamo carattere la saldezza in noi d'una volontà generale tendente ad atti successivi.

Questo è il senso più frequente mentre l'altro è il più raro, cioè quello di quando asseriamo che il carattere della persona è rivelato da una serie di decisioni, talvolta, che pur non abbiano in una precedente il loro motivo, sia che, e l'uso ne è ancora più raro, la decisione per motivazione libera s'intrecci con questa — sono le volte anzi in cui la frase già ricordata si ripete più spesso — sia che si abbiano attitudini della persona, prese spontaneamente e pure aventi la stessa unità che se fossero osservanze della medesima norma.

Così il bevitore, non prese la decisione anteriore di scegliere sempre tra i varî usi possibili del proprio denaro, il rinvestimento in vino, ma egli opera sempre così, come se l'avesse presa. Ha costante desiderio di vino come altri ha desiderio costante di osservare la norma: più costante

egli l'ha di quel che richiedano le ordinarie esigenze corporee, gli stimoli procedenti dal non io, secondo quel che comunemente ci risulta accadere. Pare proprio che dall'io, dalla volontà proceda la decisione in tal senso.

Le soddisfazioni richieste identiche, in quanto siano d'un desiderio stesso, il disporsi delle volontà in una lunga serie come ordinate secondo un fine obbiettivo, ci fa arguire così l'esistenza d'un carattere della persona, cioè possiamo dire allora, perchè può aversi, che una volontà abbia o no preceduto, d'un *desiderio costante.*

Permanenti desiderî si danno, senza una norma che sia stata proposta alla vita, senza un precedente o volontario motivo loro; qual'è il motivo di essi? Noi diciamo talvolta ch'è riposto in una certa particolarità del nostro corpo che lo fa esser costante perchè ne è ragione costante. Sappiamo che la volontà nostra agisce sul non io, ma è anche soggetta ad influenze costanti, specie di quel non io, ch'è nostro corpo.

Sono appunto questi desiderî costanti diretti di consueto a produrre in noi, mediante certi mezzi materiali modificazioni dell'organismo fisico, non sono certo questi bisogni fisici che ci fanno tendere alle soddisfazioni estetiche, intellettuali, morali. Ognuna di siffatte tendenze, se anche spontanea, non motivata da una decisione anteriore, può essere soddisfatta anche senza le modificazioni suddette.

Colui che preferisca senz'altro le soddisfazioni estetiche, ove glie se ne proponga la scelta, senza che questa derivi da un suo precedente proposito — gioia conseguita, ad esempio, con solitaria contemplazione d'una bella fantasticheria nell'isolamento della propria coscienza — dove ha il motivo di tale sua tendenza estetica, che sempre si ripresenta identica quando ce ne sia l'occasione? Non certo in una volontà precedente che gli abbia imposto la scelta: non pare in un precedente di lui, e nemmeno in un fuori di lui.

Noi diremo che il motivo è nella tendenza stessa che

va all'Assoluto, nella previsione che per la via estetica la tendenza stessa poteva trovarsi appagata, cioè meglio nel prevedere l'appagamento di quella tendenza. Ma preesisteva dunque una tendenza ed anche un'altra verso il determinato appagamento, un'altra che nella previsione aveva il proprio motivo.

La prima tendenza e la previsione sono dette da noi, motivi della seconda, ma ancora resta insoluto il problema, perchè una tendenza v'ha di cui noi, fin qui almeno, non sappiamo il motivo. Che è dunque tale tendenza ch'è motivo, ci sembra almeno, e pure anche ci sembra che non sia motivata? Vediamo anzitutto s'essa sia una tendenza a sè, motivo della particolare deliberazione.

Noi chiamiamo sì la nostra tendenza al bello, motivo della particolare nostra ricerca di bello, ma effettivamente quando pensiamo a quel che si vuole significare colla frase suddetta, noi abbiamo presenti due dati molti diversi. Denominiamo tendenza motivo quell'aspirazione vaga a qualcosa di bello, che l'artista vive talvolta, e che non può essere soddisfatta che dalla bellezza, priva pertanto della nozione dei mezzi particolari da usare, delle immagini da contemplare, ad esempio, per avere l'impressione suddetta. Disporsi poi ad usare i mezzi trovati, avrà il suo motivo nella primitiva aspirazione incerta.

Assommiamo altra volta nella tendenza motivo, come in un concetto, i comuni caratteri di molte altre tendenze della stessa persona, che noi sappiamo essersi rivelate come aspirazioni a godere la bellezza. In tal caso è motivo il concetto sotto cui collochiamo anche la nuova particolare tendenza, effettivamente motivo per noi che sapevamo la serie, ad attenderci in virtù d'un ragionamento induttivo, questo nuovo elemento.

In altri termini noi assumiamo a motivo del fatto, in entrambi i casi, quella tendenza che si dice carattere, sia che ad istanti effettivamente esista sia che solo con un procedimento concettuale sia isolabile come tendenza accogliente gli elementi comuni di varie tendenze, e non altri.

A pensare che questa non abbia la sola esistenza d'un'entità concettuale nell'attualità della sua rilevazione, certo ci muove il sapere non una sola persona ma più. Se motivi che paiono identici, in varie persone suscitano effetti diversi bisogna dire per quel che sappiamo delle connessioni necessarie, e la motivazione è una di queste, che solo apparente sia nelle varie persone l'identità dei complessi di motivi. Ma poichè non dubitiamo dell'identità dei singoli motivi e sono tante in tanti simili casi di sperequazione nelle conseguenze le identità rinvenute, pensiamo che ai motivi medesimi se ne aggiunga alcun altro a noi sconosciuto.

Insieme accogliendo alcun che di comune in tutti quei casi, specialmente incoraggiati da ciò che troviamo esistente talvolta quell'indeterminata tendenza, noi l'assumiamo a motivo. E di questa tendenza a sua volta non neghiamo un motivo, ma tale asseriamo il carattere della persona, ch'esso non ha però dei motivi ma delle ragioni in generale, non una volontà della persona come ragione.

Tutto questo per illustrare il punto di vista ordinario che corrisponde anche di solito a quello più interessante per noi. Riflettendo alla nostra vita psichica, bisogna porsi nella più spontanea situazione, considerarla cioè col meno di esteriorità possibile, quell'esteriorità ch'è fonte di errore. Ma studiamola ora un po' in rapporto colla concezione della nostra vita interiore, che ci siamo foggiata via via.

Senza dubbio la mia decisione artistica, oltre quella tendenza estetica o carattere mio d'artista, comunque la chiami, che le assegno a motivo, anche un altro può averne ch'è fuori di contestazione come motivo, e che è la percezione suscitata da un non io, oppure un mio atto di volontà nel suo senso. E noi invochiamo quell'altro motivo per la diversità di conseguenze che questo esercita nelle varie persone.

In qualche raro caso, a dir vero, certo non si vede il motivo, quando per esempio, nel riposo d'una siesta estiva

io mi ponga ad una fantasticheria estetica. Qui più che mai siamo tentati di assegnare come motivo il carattere, un desiderio costante. Ma qui come prima, c'è innanzi la stessa domanda, qual'è il motivo del desiderio costante, l'altra esperienza che ne è la ragione?

E qui bisogna riflettere: quel desiderio costante è volontà, tendenza alla felicità e parlare d'un motivo suo non ha senso perchè la volontà incomincia appunto col tempo, e prima di lei non c'è nulla. La Volontà — ed essa è quella tendenza e non altro — non può avere quindi un motivo: nella serie dell'esperienze, essa a nulla succede.

Di ragione d'una Volontà allora soltanto potrebbe parlarsi che cercare le origini della Volontà significasse qualcosa. Se noi diciamo quindi che ragione del nostro volere è la tendenza nostra alla felicità, affermiamo che la ragione del volere è il volere, che fra essi quell'identità s'incontra a cui già vedemmo ridursi tutto intiero il rapporto di ragione e conseguenza.

Pur non motivato, questo è volere costretto a tendere in seno al relativo, svolgersi noi lo vediamo ed è vera tale nostra visione in una serie temporale limitata dall'esteriorità dello spazio: è un io circondato da non io. Agisce questo su lui, ed esso tende alla felicità come può.

Esso subisce le influenze del corpo ed anche può darsi che incorra in errore; abbiamo visto degli spiriti finiti essenziale l'errore sì da prendere per termine di felicità quella che non sia la maggiore possibile, e senza cercare altro: proprio come se noi indagando insistiamo in qualche nostro errore, arrestandoci lì come se la suprema verità fosse quella. Come ogni altro errore ha una causa così l'ha quello che accade nella scelta del fine.

Tra le volontà nostre ce n'è così una indeterminata. Più o meno libere, come vedemmo, possiamo dire le altre

questa è assolutamente libera, in quanto non motivata. Ma esiste davvero, può ancora affacciarsi a noi questo dubbio, tale volontà così a fianco delle altre, e come deve pensarsi, oppure è una creazione soltanto della nostra riflessa attività concettuale? Possiamo parlare d'una volontà di esser felici che durante tutta la vita nostra perduri non motivata, e come può intendersi la sua coesistenza colle volontà particolari?

In realtà si presenta essa alle volte come vaga tendenza anche, rapidamente, ed è motivo di ogni altra volontà. Noi l'abbiamo e non c'è bisogno che in un giudizio l'appercepiamo. Vogliamo, anche senz'accorgerci di volere, ma di questa volontà nostra anzichè la conoscenza come d'un contenuto, abbiamo invece quella conoscenza immediata che di ogni attualità abbiamo nel punto che la viviamo. Quando guardiamo un paesaggio, non ci accorgiamo di guardare, nel senso che lo diciamo a noi stessi, ma lo sappiamo poi, che guardavamo, rievocando quello stato trascorso, rammentando la tensione dello spirito nostro.

Già accennammo ad un tendere senza previsione di fine, ed a cui noi assegnamo soltanto un fine obbiettivo, la felicità. Siamo qui nell'identico caso. Abbiamo anche qui un tendere, e pure non a un fine previsto, ma sappiamo poi di esso che solo è soddisfatto dalla felicità, o meglio non proprio esso che continua a tendere ancora, bensì le varie tendenze che ne sono destate. Placata ognuna di queste da uno stato di felicità, onde anche di quel tendere bisognerebbe dire che dalla felicità lo sarebbe, ma da quale?

Soltanto può dirsi dopo averne penetrata l'intima essenza. Dall'Assoluto, dicemmo: ed allora intendiamo perchè tale Volontà non tenda ad un fine previsto; essa non può prevedere quel che non riesce a pensare.

É per questo che noi non diciamo a noi stessi di volere perchè vogliamo il piacere, sono tanti i piaceri e nessuno riesce a far ristare la volontà nostra dal tendere. È da dire piuttosto che finchè esisterà attuale o temuto il dolore, noi

continueremo a tendere, perchè non vogliamo il dolore. È l'unica ragione che al tendere nostro possiamo assegnare, se ben riflettiamo ed all'Assoluto non vogliamo ricorrere. È pur questa del resto la sola che ci sia possibile determinazione corretta dell'Assoluto. Dire che non è dolore è dire che non è limitato: noi tendiamo può dirsi all'eliminazione del dolore.

Tendi alla tua felicità, tendi a fuggire il dolore, è questo l'imperativo che se guardiamo in noi stessi pare che ci lasci più liberi, perchè non è se non l'espressione della libera nostra tendenza, di essa che procede dall'Assoluto, e perciò non ha una ragione: si perde nell'intemporale.

Ci lascia liberi questa norma, nel senso che, di per sè, essa non costituisce un estrinseco opponentesi al nostro volere, ma a noi disintegrati nel relativo non accresce la libertà; nè ci dice quale scegliere delle diverse felicità relative. Non ci asserve ma nemmeno ci libera; in realtà ci lascia servi piuttosto che lasciarci liberi.

Ma quando, come in seguito alle nostre ricerche, spunta innanzi alla mente l'immagine di ciò a cui tendiamo, e così le vie che son date a raggiungerlo, gli ostacoli comunque celati, più sicuri allora procediamo sul nostro cammino, esprimendo a noi stessi in una norma, quel fine, perchè ci è concessa la previsione del fine.

Il fine obbiettivo di quella tendenza perenne diventa allora fine subbiettivo di molte attualità nostre, sommamente desiderato, desiderato prima senza saperlo. Cerchiamo di costruirne le norme della nostra condotta, sì che conforme a quello che della libertà abbiamo detto ci sentiamo più liberi, anche perchè la volontà nostra è più libera e cerchiamo di asservirle quante più è possibile nostre volontà successive, con quell'asservimento ch'è una liberazione, perchè motivato liberamente.

Sola libera, non motivata, resta attraverso tutto il processo della nostra vita psichica, la tendenza alla felicità.

*

Nè siffatta soluzione del problema ci sembra cozzare con quel che abbiamo detto della sapienza, non diremmo prescienza, assoluta. Tutte esistono nell'Assoluto le esperienze che saranno esistenze di atti nostri futuri, quelli e non altri: l'atto che potremo, ma quello che avremmo potuto compiere e nella scelta rifiuteremo, vi sarà soltanto come rappresentazione nostra.

Il risultato della nostra scelta, c'è dunque chi già lo sapeva? Sembra che ne sia turbata la libertà di essa: come sembra che l'esistenza intemporale di quel fatto nell'Assoluto, alteri la futura, temporale per noi. Ma in realtà, che altrove la scelta nostra si sappia non implica che per noi essa sia imposta da fuori. In noi essa ha la propria ragione; e l'evidenza, la trasparenza quasi, per altri, del giuoco delle nostre ragioni, non ne turba l'indipendenza interiore.

Ma avere in noi la ragione significa, vedemmo, una medesimezza dell'atto colla vita a noi precedente. Nè le due esistenze, vedemmo anche, si escludono l'una coll'altra; conoscenza dell'Assoluto, l'una — e l'altra, conoscenza di noi.

I Beni Fisici.

Delle varie tendenze, v'ha una che meno ci porta presso l'Assoluto, in cui meno noi l'intravvediamo, ch'è sì la più bassa in tal senso, ma considerata dall'uomo come condizione di tutte le altre. Tutti gli uomini più o meno ritengono come indispensabile alcuna delle soddisfazioni di questa tendenza, perchè nella morte non vogliono incorrere, che ad essi apparisce come la fine delle soddisfazioni empiriche almeno, che conosciamo, di ogni altra tendenza.

Questa tendenza che, privi d'un nome migliore, chiameremo edonistica è verso quella felicità che si consegue mediante certi beni, i beni fisici. Tutte le altre tendenze sono verso la felicità anch'esse, ma conseguita con mezzi diversi, scelti secondo che, mediante l'uso di essi in certi atti nostri, contiamo d'averne una felicità maggiore o minore. Alle disposizioni dello spirito nostro spetta graduare le felicità.

Per distinguere le soddisfazioni che questa tendenza assume a suoi fini, occorre ricordare come determinammo il nostro corpo dagli altri, perchè ci sembra che la distinzione debba impiantarsi nella maniera seguente. Se certe condizioni del nostro organismo producono in noi un sentimento di pena, ad esempio la fame, e un certo fatto è idoneo a far cessare la nostra pena e ricondurci in uno stato di indifferenza, o a diminuire la pena — consideriamo un *bene* quel fatto, e la rappresentazione di esso muove a volerlo: esso diventa un *fine,* è un *valore* per noi. Ed anche si avrà il caso medesimo se la pena non preesisteva ma certi fatti del nostro organismo sono capaci di

farci passare da uno stato d'indifferenza ad uno di piacere; o da uno di minor piacere ad uno di più piacere.

Tra i beni allora, sarà nel primo caso più bene, quello che ci toglierà più pena: in questo secondo caso, quello che ci aggiungerà più piacere.

E viceversa per la pena. Sarà male quel che ci farà passare dall'indifferenza al malessere, da più benessere a meno benessere: più male quel che ci toglierà più piacere o ci aggiungerà più pena. Piaceri e pene d'ordine fisico, noi diciamo, accorgendoci che nel nostro organismo corporeo sono accadute delle modificazioni, ragioni di essi.

Non siamo più invece nei termini del bene e del male fisico quando piacere o diminuzione di pena, pena o diminuzione di piacere siano prodotti dalla semplice percezione di qualche oggetto, indipendentemente da ogni altra azione presente o anche immaginabile nel futuro o passata e da noi riconoscibile, sul nostro organismo. Abbiamo detto indipendentemente, cioè non in virtù di quell'azione — il che non esclude la concomitanza. La semplice percezione o anche la semplice costruzione fantastica.

Un bel paesaggio o un bel quadro producono parimenti soddisfazione in me, s'io li contemplo esteriori a me nello spazio, ed operanti sui miei organi visivi, come se tra me e me li riproduco fantasticando. Mi dà soddisfazione morale come assistere ad un atto di eroismo, così ricordarlo, soddisfazione intellettuale come ascoltare la lettura d'un sistema coerente di cognizioni, così ripensarlo. Non è necessario per soddisfazioni siffatte che accada nel mio organismo qualche modificazione; sono tali ch'io posso conseguirle senza che la volontà lanci fuori dell'io alcun suo atto d'impero.

Ma con puro esercizio di spirito, ma se una modificazione non accade nel mio organismo, io non provo le soddisfazioni della fame e della sete placate, del corpo assiderato che si riscaldi, o si riposi se stanco, o si plachi nelle sue aspirazioni sessuali.

Si dirà, ma pure non può sopprimersi la necessità almeno della percezione: è in virtù della visione d'un brutto quadro ch'io provo un sentimento d'insoddisfazione estetica; s'io non avessi visto non avrei provato: è proprio un atto fisicamente percepibile di coraggio, ch'io attendo con un senso d'insoddisfazione morale da una folla di nuotatori che inerte guardi annegare un fanciullo, che mi è necessario a che sia spenta in me una penosa tendenza.

Va bene che in quel momento, non essendomi immaginata da me quella brutta raffigurazione, occorreva ch'io vedessi quel quadro per provare quel senso spiacevole, ma esso ugualmente mi sarebbe stato dato, se tra me e me l'avessi foggiato in quel modo e contemplato: ed infatti se io lo ricordo si ripete l'insoddisfazione. Questa mi può essere data o dalla percezione o dalla rappresentazione fantastica, e non sarà proprio precisamente la stessa se conseguita con un mezzo o coll'altro; ma solo perchè è un po' cambiato l'oggetto. Se il ricordo fosse perfettamente fedele sarebbero le insoddisfazioni o le soddisfazioni, proprio le stesse, ed avrei quel sentimento senza uscire di me.

Che l'origine bensì tanto dell'emozione estetica che di quella morale debba trovarsi e la natura indagarsi in un fuori di me, che se questo non ci fosse, io non avrei potuto mai tra me e me riprodurle, che quelle della fantasia siano copie o combinazioni di elementi esterni, è un'altra questione. Qui noi non dobbiamo trattarla e ci basta soltanto rilevare quali siano nell'attualità dello spirito nostro le condizioni per avere quegli stati di piacere o di pena: descrivere non le origini d'un fenomeno attuale, sì qual'è di per sè.

Ed è vero allora ch'io esigo il materialmente determinato atto di eroismo che tragga il fanciullo a salvamento dal fiume: è vero che il ricordo ch'io ne foggerò sarà formato su quello, ma basterà il ricordo perchè soddisfazione etica si rinnovi, mentre il ricordo del mio pranzo di ieri non mi dà più alcun piacere se io soffro oggi la fame, forse mi acuisce la fame.

Una modificazione quindi del nostro organismo e non consistente in quella implicita in ogni percezione, suscita la soddisfazione in me, o il suo contrario, dell'indole che abbiamo convenuto di chiamare edonistica.

Questa modificazione, e facciamo anzitutto il caso di quella piacevole, può essere accaduta, ch'io l'abbia cercata o no: ed il cercarla può intendersi in due maniere, sia che proprio quella io abbia cercata, sia che trovandomi in una condizione di malessere, per ogni verso si sia protesa la mia volontà, se le fosse dato in qualche maniera di far cessare l'insoddisfazione.

Questo secondo caso è di quando non si hanno ricordi da invocare a guidarci: proviamo malessere, questo solo sappiamo, e non vogliamo restarvi.

Altra volta invece può darsi ch'io non lo cerchi, ma tutto ad un tratto, senza che me lo fossi proposto desiderandolo, io incontri un piacere fisico inaspettato. Senza aver desiderato, si è detto, alcun cambiamento. La volontà nostra poteva essere soltanto di appercepire lo stato presente e non mirava al futuro; o se vi si rivolgeva non aspirava ad altro che ad una persistenza dell'attualità. Comunque, anche in questo caso, una volontà era presente e la concezione nostra ch'essenza di tutte le esperienze finite fa la volontà, è valida ancora una volta.

Piuttosto da quanto abbiamo detto può risultare meglio illustrato — e ci siano riservati di farlo qui, anche ripetendo qualche nozione, perchè meglio si vede nei casi speciali — il carattere sentimentale dell'atto volitivo. Si avvertì che il dolore, l'insoddisfazione, anche rappresentazioni soltanto del futuro, sono ragioni della volontà. Essa tende spesso anche in mezzo al piacere, o all'indifferenza sentimentale, ma non è erronea per ciò la nostra concezione alipistica.

Desideriamo sì di vedere un bel paesaggio che sappiamo contemplarsi da una certa finestra, o desideriamo di gustare un cibo prelibato, senza proprio avvertire in noi qualche pena. Ma incomincerebbe la pena se il nostro desiderio suscitato da quella rappresentazione appunto restasse insoddisfatto. È allora non per isfuggire un dolore presente, ma uno futuro che desideriamo.

Il pensiero del paesaggio o del cibo desta in noi una tendenza sentimentale che, lo sappiamo perchè prevediamo il futuro, ci farebbe spiacevole persistere nello stato in cui siamo. Anzi non c'era pena in noi, prima, e solo nel punto in cui la rappresentazione ci si affacciò; o l'attualità cambiò il suo colorito e di piacevole si fece penosa, o perchè la volontà subito si tradusse in atti idonei al suo appagamento il dolore non ebbe tempo di sorgere in noi, ma fu accompagnata dalla coscienza che ogni ostacolo sarebbe stato penoso, ed anche la persistenza inerte è un ostacolo.

In questi casi nei quali il precedente stato di coscienza era indifferente o piacevole, noi abbiamo un presentarsi diverso da quello consueto nell'adulto, dei fatti sentimentali e di quelli rappresentativi. L'adulto normale sa per solito, ove si trovi in malessere, due fatti che può rappresentarsi, la modificazione cioè del proprio organismo, capace di fargli cessare il malessere, e la causa di tale modificazione. Innanzi all'oscuro senso della fame, sa rappresentarsi che il mangiare lo soddisferà, un atto complesso rappresentato all'ingrosso, e poi che certi cibi possono essere mangiati — e cercherà di mangiare, cercherà certi cibi, diversamente da quello che, per esempio, potrà accadere nelle sue prime ore a un neonato. Precede così il malessere, insieme alla tendenza contemporanea ad uscirne; succedono quelle rappresentazioni e la volontà le assume a suoi fini.

Ma quando invece non v'ha in noi un malessere attuale, la tendenza a cambiare di stato non sorge che quando le rappresentazioni si siano avute. Sono esse che, facendo

sorgere o prevedere il malessere, suscitano in noi la tendenza.

Parrebbe altresì che per conciliarsi colla nostra concezione della volontà meritasse una spiegazione quello stato d'indifferenza a cui abbiamo alluso. Come può essere una tendenza tale stato d'indifferenza — e pure noi abbiamo detto che lo sono tutti gli stati — se non s'intende una tendenza che non sia a far persistere uno stato piacevole, o a mutarne uno penoso?

Già vedemmo, invero, come pur nell'indifferenza sentimentale, una tendenza si spieghi col volere evitare una pena futura, ma poi, in realtà, non si verifica mai il vero e proprio zero sentimentale. Sarà un piacere maggiore o minore, ma di piacere sempre è il così detto stato d'indifferenza. Occupa la nostra coscienza in quanto gli prestiamo attenzione, altrimenti noi cadremmo nel sonno e cesserebbero al punto stesso piacere e coscienza.

Uno stato d'indifferenza sarebbe la fine della vita sentimentale, e questa pare che cessi soltanto nei sonni privi di sogni. Sarà tenue il piacere destato da esperienze consuete, piacere di quelli onde tutta la vita nostra è intessuta, ma non indifferenza: noi tendiamo, se maggior piacere non è in vista, a persistervi.

Secondo così che, conforme all'ipotesi già fatte, la tendenza sorse in virtù della rappresentazione della modificazione, poi associata a correnti sentimentali, o in virtù di queste preesistenti, al più congiunte poi colla rappresentazione dell'organismo liberato da pena, anche talvolta delle modificazioni, si ha un atteggiarsi diverso del giuoco dei motivi e dei fini.

Nel secondo caso si ha inizialmente l'esistenza del motivo soltanto. Si tratta di quella tendenza a fuggire il male, senza pur sapere la via della fuga, a cui abbiamo accennato nel penultimo capitolo. Nel primo caso invece non manca la rappresentazione del fine, e questa è motivo.

Sarà anche facile per noi che sappiamo in che consista

la motivazione, intendere quali ragioni, attinenti alla motivazione stessa ed al contenuto della volontà, facciano scarsa o addirittura assente la coscienza di libertà nostra nel tendere a soddisfazioni siffatte.

Già vedemmo che abbiamo tale coscienza quando, operando, obbediamo a una norma, ad una volontà precedente che previde e volle certe e non altre, le volontà successive. Appunto perchè avemmo quella volontà, ci dispiacque poi non trovare tali altre volontà soddisfatte, o, il che torna lo stesso, a volontà primitiva: dispiacere anche perchè soltanto quella volontà ci fu. E siccome noi non avremmo avuto, senza quella, le volontà successive, e sappiamo che quel dispiacere non sarebbe stato in noi suscitato da altro, facemmo spesso esplicita nella forma del giudizio, io voglio — sì che al suo adempimento vegliasse nella memoria — quell'attitudine imperativa dell'io.

Ma qui si tratta di piaceri e dispiaceri diversi; tali che sorgono senza che alcuna volontà abbia preceduto: le tendenze rivolte a conseguirli hanno un motivo ma non in una norma che le preceda. Mangerò quando avrò fame, se stanco mi riposerò, senza che a far così mi decida in ossequio a una norma: la stanchezza e la fame sono sufficienti ragioni.

Ma ciò non toglie che talvolta nel soddisfare un bisogno fisico noi proviamo doppio piacere, proprio così ci esprimiamo, e nella sua insoddisfazione doppio dolore. Ciò quando l'atto con cui si soddisfa l'esigenza fisica è idoneo a soddisfare anche un'altra esigenza.

Non soltanto ci nutriamo per il piacere di mangiare, ma per vivere e adempiere gli obblighi che una norma ci abbia prefissi, ed allora non ci sentiamo più servi nel placare le tendenze corporee, ma lieti che anche atti già parsi indifferenti ai nostri fini, siamo riusciti ad indirizzare ad essi.

Se riusciamo ad improntare dell'obbligatorietà d'una norma anche questi atti nostri, tutta la nostra vita tende ad assumere per noi l'aspetto d'una libera motivazione: più liberi ci sentiamo, più costantemente felici. E quando ci siamo abituati a considerare i piaceri fisici così, anche le rinunzie che da noi non dipendano, non da ciò che volontà successive si siano ribellate alla prima, non ci potranno turbare più che disavventure penose il cui dolore non deve piegarci.

Ed acquisteremo altresì la consuetudine della rinunzia, quella che valga a una norma. Certo, anche nella vita ordinaria, quella priva di norme, spesso affrontiamo un'insoddisfazione fisica, rinunziamo ad un piacere per uno maggiore: compiamo anche atti di quelli che siano normalmente idonei a darci poi un piacere fisico, con dispiacere, dispiacere fisico di quel momento per procurarci una gioia avvenire. Ci asteniamo dal mangiare una pietanza gradevole per evitarci un'indigestione; ci nutriamo altra volta anche se ci disgusti, prendiamo delle medicine per non morire, perchè non vogliamo negarci future gioie corporee, o fisicamente più temiamo la morte.

Ma altre volte, ed allora torniamo a sentirci liberi, la ripugnanza fisica è vinta, la rinunzia è decisa in osservanza a una norma. Gli atti anzidetti, per esempio, sono da noi eseguiti mirando a compiti nostri morali da assolvere nel futuro. Il dolore fisico non ci tocca perchè temiamo un dolore più forte o siamo presi tutti da un previsto più forte piacere.

Anche godendo dei beni fisici, anche rinunziandovi, possiamo sentirci liberi, se l'atto del godimento e così quello della rinunzia sappiamo assumere a mezzo di altro fine. E si noti, anche nella rinunzia ad un bene fisico per un altro fisico maggiore, ci sentiamo più liberi che nel suo godimento: la motivazione in virtù d'una volontà precedente dà, per quel che abbiamo detto, qualunque sia il fine a cui la volontà stessa tenda, coscienza di libertà.

*

Tutte queste tendenze verso la soddisfazione fisica, possono insieme, per il fine loro obbiettivo, che talvolta anche si fa subbiettivo, dichiararsi *volontà di vivere:* vivere così come siamo, spazialmente e temporalmente relativi, e ciò non implica punto che le volontà contrastanti con queste siano senz'altro volontà di non vivere, volontà di morire.

Sia pure volontà di vivere quella che mi fa desiderare un certo cibo, nel rinunziarvi, anche non in vista di un bene fisico futuro, non è necessariamente implicita una volontà di morire. Tutte quelle volontà cooperano al mantenersi della vita, ma pur se manca alcuna di esse non si spegne la vita. Soltanto quando l'atto sia indispensabile, si riscontra l'implicazione suddetta.

Si dirà, ma se non è indispensabile, nè esso nè un suo surrogato, a che la vita perduri, come possiamo dichiararlo rispondente a quel fine? Vi sono tanti piaceri del corpo che noi vogliamo e pur l'assenza loro non ci farebbe morire: li vogliamo anzi spesso pur sapendo che ne sarà fatta più vicina la fine.

In realtà noi allora tendiamo soltanto a che avvenga quella modificazione del nostro organismo da cui sappiamo prodotto in noi un senso di benessere, in noi che non guardiamo nè indietro nè innanzi, ma in noi soltanto guardiamo, soli col nostro corpo e non preoccupati d'altro che del suo piacere o del suo dolore. E si avverta, anche le rinunzie ai piaceri fisici per altri piaceri pur fisici, rivolgono sì lo sguardo nostro verso il futuro, ma non v'indagano che le possibilità avvenire di stati siffatti, vissuti, goduti, chiudendosi nell'attualità.

Ma qualunque sia l'atteggiamento della volontà qui che si tratta di provare l'esistenza di quel fine obbiettivo assegnatole da noi, compito nostro è spiegare come si possano ricondurre alla volontà di vivere, volontà di atti che sono spesso contrarî alla vita.

Certo, è volontà di piaceri che non godremmo più, cessata la vita, cessata cioè la connessione necessaria dello spirito col corpo ond'essi risultano. Volerli è quindi volere un istante di vita: volerne un istante anche a scapito degl'istanti che seguiranno; ma volere sì un istante di essa qual'è nella sua essenza psicofisica. Onde implicitamente volere anche la morte, non è che volerla perchè si vuole quella vita.

È quindi un volere la vita, se anche non è un volere che la vita perduri, certo non è mai volere che non perduri. Magari se la vita potesse perdurare anche malgrado quel piacere vissuto! Si sacrifica la vita non ad altro così che alla vita. Ad istanti, cioè, di contingenza temporale e spaziale.

E perchè nell'altro modo più si ha presente un contenuto definito, meglio forse dire che in fondo a questi piaceri c'è una volontà di vita, una volontà di vivere, piuttosto che un volere la vita. Un attimo a cui si tende ci par meglio pensarlo come vita, che come la vita.

Ma normalmente gli atti che ci recano questi piaceri, sono quelli che non solo istanti di vita, ma anche ci danno la vita. Anomalie soltanto della nostra valutazione, o anomalie nelle conseguenze prodotte da questi atti, destano in noi lo sdoppiamento illustrato: senza di esse potremmo dire ugualmente, voler vita e volere la vita.

Comunque, intendendo così, resta chiaro ci sembra ed in seguito più lo sarà, perchè la tendenza a questi piaceri sia un voler vivere e ne restino distinte le altre tendenze.

Questi piaceri non tendono a superare la vita: se qualche altra tendenza non la dia loro, essi non hanno una mira che sia di là dalla vita: nella vita si esauriscono, un attimo di vita li appaga. Si saturano, e saturati, ove noi in quel punto senza saperlo morissimo, morremmo contenti. L'aspirazione persevera invece, se anche quella fu soddisfatta, perchè persevera la connessione del corpo e dell'anima.

E sono queste così soddisfazioni perfette; cessano la

sete, la fame, la stanchezza intieramente. A chi si limiti a guardare sè stesso e spenga il proprio anelito all' Assoluto così, par d'avere raggiunto con uno di questi appagamenti la felicità assoluta. Assume ad Assoluto l'attimo di soddisfatta esperienza.

Che desidera più l'edonista nel gustare una squisita vivanda? È limitazione questa, va bene. Ma ci si obbietterà anche: se è così, e certo è così, come si regge la tesi vostra che limitazione è dolore? Destiniamo alla risposta il seguente capitolo.

La limitazione edonistica.

Senza dubbio la saturazione che vedemmo possibile della tendenza edonistica, non lo è anche delle altre tendenze. Ove quella abbia raggiunta la soddisfazione dell'attimo, in essa riposa, e si converte, concentrandovi l'attenzione, in tendenza a persistervi. La prima tendenza è cessata e un'altra ne sorge, perchè, vedemmo, gli eventi incalzano intorno a noi relativi, ed ogni persistenza in noi non può essere prodotta da altro che da uno sforzo contro corrente.

Spunta poi nel nostro organismo un nuovo dolore, o in mente nostra la previsione d'un piacere o d'un male futuro. La nostra volontà non è più attenzione ad un piacere attuale e va, non più persistendo, alla volta della soddisfazione nuova cercata.

Le altre tendenze invece, mirano sì, ad una nostra esperienza, ad una contemplazione bella, alla percezione appagante d'un atto morale altrui o nostro: ed entrambe queste esperienze non può negarsi che siano vita anch'esse, ma vita diversa dall'altre, meno vita, diremmo quasi, dell'altre.

Meno vita, in quanto esse sono soddisfatte da ciò che in quelle esperienze ci solleva sulla finitezza loro imperfetta, quella appunto che le fa essere vita. Esse sono tendenze a varcarla, non a rinchiudersi in essa. L'identità col non io e quella con ogni io, quelle due esperienze ci fanno balenare allo spirito, e perciò ne godiamo.

Noi tendiamo ad esse perchè esse sono più che istanti

di vita, per ciò anzi che in esse non è più vita, non più coscienza d'un'esistenza fra estraneità, ma assimilazione, elisione di estraneità. Assimilazione per cui quel che è estraneo si sa e si riduce a noi: attitudine, si vede subito, diversa da quella dell'edonista che rinchiusosi in un'esperienza finita non s'avveda della propria limitazione, perchè dimentichi il resto; attitudine lontana quanto altra mai dall'Assoluto che tutto conosce, non già dimentica tutto, e tutto conoscendo a sè tutto riduce.

L'esteta, l'uomo morale superano la limitazione in virtù della conoscenza del limite.

Ma si dirà, se è così, se il fine loro entrambi non possono pienamente raggiungere, sì che pur resta in loro una penosa coscienza di limitazione, non è meglio far come l'edonista che ogni limitazione dimentica, e vive la sua esperienza finita quasi come l'Assoluto vivrebbe la propria?

Rassicuriamo anzitutto chi da ciò veda la tesi nostra, distrutta. Se l'edonista gode la sua gioia in quanto dimentichi ch'è limitato, noi non abbiamo in ciò che una conferma ancora, di quel che sostenemmo, che la limitazione è dolore.

Ma il limite è vano dimenticarlo, nostro malgrado ne siamo stretti, ed appunto è limite perchè non può infrangerlo la volontà nostra. Poggia sul vuoto quella felicità edonistica, su un'erronea illusione che sarà distrutta da successive contraddizioni. Perchè felicità resti salda, perchè l'imporsi delle realtà non la dissipi, bisogna che della realtà faccia conto, che sia felicità quale le realtà da noi indipendenti possano sempre permetterci.

Questa gioia invece è tale che cade ad ogni mutare del relativo: il volere nostro non basta a sopprimerlo. È gioia illimitata nell'istante, ma coll'istante destinata a cadere: non può essere, per come fu ottenuta, gioia d'ogni istante.

L'altra invece è gioia che tende a farsi intemporale, e nell'istante è anche più intensa, più ne è presa tutta

l'anima nostra, più è commossa di godimento. Se anche una pena vi sia commista, la gioia che pur ne resta è ben più intensa sempre, dell'altra: basterebbe la sicurezza d'una gioia conquistata per sempre.

Come l'anacoreta in estasi, sta l'edonista di fronte al limite che lo circonda. Dei due termini che tra loro confinano, entrambi ne scordano uno, ed il limite cade per la loro coscienza così.

L'uno dimentica che v'ha un non io, e consegue la felicità finchè la distinzione, ch'è fatta di ragione esteriore opponentesi alla volontà, non lo riscuota e torni ad imporsi al suo spirito. S'isola nello spirito suo, cingendosi illusoriamente di nulla.

L'altro si fa tutt'uno col corpo, perchè il corpo gli dà sensazioni conformi alla sua volontà. Non tarderà, egli nemmeno a riscuotersi; quando dal corpo stesso tornerà a lui il dolore. Come l'altro dimentica il non io, egli dimentica l'io.

Il compiacersi del corpo, limite, lo ha portato a non sentirlo più come limite — ma non diverso da sè; non altro per lui che piacere, che voluto, non può essere, così egli pensa, diverso: come non è fuori dell'io la ragione dei suoi stati voluti, non lo rinviano questi ad un'esteriorità.

L'esteta invece e l'uomo morale, scorgono la ragione del loro piacere, innanzi a loro, come un oggetto e la contemplano, la vedono fuori anche se la costruiscano nell'intimità dello spirito. Sentono così la propria distinzione reale, in quanto conoscono la ragione come un distinto, poggiano non sul falso, sul vero che non cadrà per successive incoerenze, ed il loro piacere sta nel sentire con questi distinti l'essenziale unità.

Anche l'Assoluto, dicemmo, vede innanzi a sè l'esperienze, essenzialmente le stesse di lui.

E poi, se ben si rifletta, altro non è che illusione, poterci riuscire d'eliminare intieramente dalla coscienza la

nozione del limite: ci confiniamo in quel piacere, in virtù sempre della nostra attenzione, tanti sono gli stimoli che procedono a noi dall'intorno. È un atto sempre di volontà che compiamo, uno sforzo sia pur minimo per godere a quella maniera, ed uno sforzo implica la coscienza di qualche cosa che alla volontà nostra resista, che non sia lei, bensì fuori di lei. L'attenzione, la volontà di persistere ci riporta alla conoscenza del limite.

Noi intendiamo così perchè sia possibile la saturazione dei bisogni fisici, mentre gli altri piaceri possono crescere all'infinito. Siamo coi primi nell'ambito del limitato: non più che una certa quantità di cibo cape con nostra soddisfazione nel ventre — perchè esso è quello spazio e non altro, segnato nei limiti suoi dall'esteriorità di altri spazî. E così anche l'intensità non può crescere coll'aggiunta di dosi, che sino ad un certo limite, dopo il quale incomincia la pena. Ed anche l'aumento d'intensità non può aversi all'infinito, ricorrendo non più ad aggiunte quantitative ma a sostituzioni qualitative. V'ha soltanto un certo numero determinato di oggetti del mondo esteriore, capace di suscitare quelle modificazioni cercate.

Può altresì, per un'azione del soggetto, crescere l'intensità quanto più esso si isoli, convergendovi l'attenzione, nell'istante piacevole. Ma in esso non potrà da lui trovarsi che quel piacere che c'è; aumenterà il grado delle intensità singole, ma non potrà alterare la serie legata a condizioni relative, sì da farla da finita infinita. Finita anche nella serie dei tempi — essa non potè, di necessità, nascere che coll'inizio della connessione vitale, e con questa cadrà.

Ma per le altre soddisfazioni non è più così.

L'intensità, anzitutto, può crescerne all'infinito, perchè all'infinito possono aumentare gli stimoli, e ne può essere infinita la variazione qualitativa, e coll'attenzione nostra

possiamo farla infinitamente maggiore. È possibile che un nostro disegno sia reso da noi sempre più bello, che visioni successive di bellezza destino in noi soddisfazioni sempre maggiori.

Certo, può anche darsi che alla fine ci venga stanchezza perchè noi siamo pur sempre legati ad un corpo: gli occhi, le orecchie hanno bisogno di riposo dopo aver molto percepito — si sa.

Ed anche noi siamo, malgrado gli sforzi nostri ad astrarcene, legati ad un corpo di cui incessantemente i bisogni ci premono. E se pur non poniamo in opera gli organi nostri di senso, nel foggiare o nel ricordare immagini belle ci stanchiamo ugualmente: l'attenzione, è stato provato, implica nel corpo nostro un consumo, data la connessione qual'è; e non già lo spirito che per sè sia stanco, ma che lo è per la stanchezza del corpo, esige riposo.

Ma non è che cessi il piacere del contemplare allorchè vi rinunziamo; è ch'evitare un certo dolore ci fa più piacere — mentre a colui che fu sazio cessò ormai ogni piacere più di mangiare.

Quante sono al mondo l'esteriorità, e sono infinite se infinito è lo spazio, altrettanto infinite, possono essere le disposizioni belle di spazio. E com'è infinita, si perde nel tempo, la serie delle coscienze doloranti di non essere l'Assoluto — la simpatia morale per esse può subire variazioni infinite, infiniti gli atti morali che noi possiamo ammirare, infinita la compassione per l'altrui dolore che non ha nè un massimo nè un minimo.

Ed anche la nostra attenzione estetica e morale, ch'è ammirazione e simpatia, deve dirsi possibile che si accresca all'infinito sino al termine suo ch'è l'Assoluto. Con quegli atti noi possiamo ognor più, con un processo infinito, approssimarci all'Assoluto. Ed è agevole pensare che, anche sciolta la connessione vitale, se noi sapremo altre coscienze addolorate, avremo il sentimento morale; ricordando o fantasticando immagini belle, godremo ancora del bello.

*

Di questi piaceri fisici quel che ci porta più fuori di noi ed agli altri è senza dubbio per ciò superiore ma per ciò solo, in quanto minore ne è la concentrazione solitaria, onde ci compiacciamo di quel limite stesso che è male — è il piacere sessuale.

Chiuso in me stesso io godo del riposo del mio corpo, della vivanda che assaporo, divenuta ormai col mio corpo tutt'uno. Ed io qui non mi sento disgiunto dal corpo. Ma quando, com'è di solito, non soltanto una comunque ottenuta azione meccanica mi dà appagamento, appagamento organico questo cupo di connesso dolore — e qui siamo nei termini precedenti — quando io tendo alla donna e non alla donna soltanto, sì a quella bella, perchè proprio maggior benessere fisico questo appagamento mi dà: accade allora un superamento della bassura fisica; il bello ci solleva sull'egoistico appagamento corporeo ad altro che nella sua pienezza può solo derivare dal bello.

Già vedemmo che la differenza tra ogni piacere fisico ed ogni estetico è in ciò; che nel primo noi non abbiamo come nel secondo essenziale coscienza di un fuori di noi, innanzi a noi. Dalla nozione di questa esteriorità il piacere fisico prescinde: l'io s'illude di essere tutto corpo e niente altro che corpo — e non gli preme nulla che ne sia fuori.

Il godimento sessuale richiede invece, perchè esso sia anche fisicamente più pieno, notizia d'un'esistenza fuori di noi che a noiri allacciamo nello spasimo gioioso del possesso. Siamo tanto già prossimi al godimento estetico che la bellezza della persona goduta si fa elemento integratore del nostro piacere.

E non solo contemplazione siffatta della bellezza, ma anche ogni stimolo voluttuoso del contatto dei corpi, richiede

in chi lo gode la coscienza dell'esteriorità dei due corpi, diverso l'altro dal nostro. Ogni solitario appagamento è sentito perciò come contro natura.

E lo spirito che mirando all'unione bella impone al corpo la sua legge, ch'è di tendere verso l'Assoluto anche coll'ammirazione estetica. E nell'io *il desiderio non fu soltanto della modificazione fisica sì di tale prodotta da una causa* e non da altra: l'io non mirava a sè stesso soltanto, sì anche ad un non io, implicava per ciò solo un *superamento di sè*.

Tendenza a che un certo non io agisse in certa maniera sovr'esso, tendenza a cercarlo, doveva saldarsi coll'altra tendenza, onde certi non io cerchiamo per suscitare l'emozione estetica in noi. Quei non io dovevano cercarsi con cui l'omogeneità rivelantesi nell'apprezzamento estetico, poteva cogliersi meglio da lui. Ed un turbamento estetico doveva soffocare quel desiderio.

Solo resta da spiegare come questa tendenza fisica sia nata così ad essere soddisfatta da un'esistenza esteriore, e perchè normalmente oltrechè da persona esteticamente piacente, da persona di sesso diverso. Ma in realtà anche il piacere fisico di per sè considerato non è lo stesso in quest'ultima unione che in altra: certe modificazioni fisiche, certe sensazioni tattili non possono aversi se non a tal patto: più evidente per la femmina, un po' meno ma pur certo anche per il maschio, il cui desiderio più che mai dovè orientarsi decisamente in tal senso per ciò che, salvo casi anormali, esso poteva solo così godere dello spettacolo naturalmente a lui lieto dell'incontro di due desiderî conformi. Era soddisfatta così quella tendenza degli spiriti a sentire simpateticamente onde intravvedano meglio la loro essenziale unità. Non si cerca la festa di un solo ma di due esseri.

S'intende quindi che tale unione per la stessa tendenza ch'è nell'intimo suo dovesse, a differenza dell'altra, apparire morale, tanto più quando un carattere morale fu assunto

nella coscienza umana dalla procreazione dei figli. Più che possibile attenuata è l'impurità sessuale da tali soddisfazioni.

Certo tutte queste soddisfazioni, la simpatetica, la morale propriamente detta, l'estetica si uniscono alla fisica per far più pieno il piacere dell'atto: chè infatti la differenza proprio fisica di azione su noi esercitata da persona dell'altro sesso riesce a spiegarci ben poco. Un istrumento ingegnosamente foggiato che esercitasse quell'azione medesima nemmeno ci darebbe quel piacere fisico.

È che il nostro piacere fisico, proprio esso sembra in ogni caso godimento di bellezza, di uniforme sentire, ed anche spesso nel maschio, godimento d'una sorta di signoria sul non io affermata dalla volontà, lieta qui come sempre d'un ostacolo superato. Ma sopratutto quei due primi godimenti, col piacere fisico sembrano fare tutt'uno. Non che il piacere fisico sia identico, ma che se manchi alcuno di quelli, esso non c'è o molto minore.

Vedere un brutto quadro non spegne in noi la soddisfazione fisica di mangiare una buona vivanda. Ma qui quel che stona in noi è la bruttezza del mezzo indispensabile; e la penosa coscienza che pena e piacere siano tutt'uno, che l'atto stesso implichi insieme l'una e l'altra, attenua il piacere: ma nemmeno basta un bel meccanismo, esso non potrebbe mai darci — l'elemento fisico qui ritorna — la simultaneità di certe sensazioni di contatto che fanno più intenso l'appagamento piacevole della tendenza, e che possono derivare soltanto dal corpo intiero d'un'altra persona.

Occorre inoltre vedere nell'essenza stessa di questo piacere fisico, e la fisiologia lo conferma, un'intima relazione col sentimento estetico. Modificazioni fisiche suscita in noi quella più intensa percezione del brutto che si ha se della persona a cui l'aspirazione stessa ci fa essere attenti, di essa, perchè da lei non può respingerci che ripugnanza da lei suscitata, mentre la bellezza ravviva la nostra tendenza.

È quindi con questo bisogno fisico che il desiderio estetico procede di conserva, opera sinergeticamente.

Si tratta così di due forze, l'una delle quali ci muove verso una mêta e l'altra può muoverci anch'essa o rimuoverci. Intuiamo colla prima un'omogeneità che l'altra può confermare o negare, sì da non far sentire più nemmeno l'omogeneità. Perchè omogeneità riconosciamo in quel che ci soddisfa, che dev'essere portato, affinchè possa appagarci, più presso di noi sia possibile, che deve diventare più che possibile un'intensa rappresentazione nostra, più intensa, più nostra — in quel che è un voluto dall'io: il non voluto, vedemmo, è l'eterogeneo.

Abbiamo coscienza sì d'un'esteriorità ma che può, più che si può, diventare un'omogeneità con noi, servire alla nostra tendenza. È quella riduzione tentata dell'eterogeneo all'omogeneo — e non semplice soppressione, come negli altri piaceri fisici, dell'esteriorità eterogenea coll'annullamento d'uno dei termini -- riduzione che costituisce l'essenza medesima del piacere estetico.

E la bruttezza impaccia tale riduzione, nega proprio quello che la tendenza sessuale vuole affermare, ne impedisce la via, la fa volgere indietro. Dovremmo dire allora, se questo è il piacere sessuale, che il più basso, il più egoisticamente fisico, ne è quello che consiste nella propria soddisfazione comunque ottenuta, che fuori non guarda, che non guarda ai mezzi che lo fanno contento.

Quanto più esso si faccia invece riduzione cosciente d'un eterogeneo non dimenticato all'omogeneo, si solleva sugli altri piaceri fisici ed acquista una propria più eletta fisionomia: tiene del moto, ma con quante imperfezioni! onde l'uomo va all'Assoluto. Perchè questa attitudine è essenziale di questo solo tra i piaceri fisici, essenziale perchè lo fa diventare, anche come piacere sessuale, più intenso.

Ma non per ciò cessa di essere un piacere fisico. Non certo per soddisfare un nostro bisogno estetico, si compie l'unione sessuale, sì per un appagamento del corpo ottenuto

soltanto con una modificazione fisica, com'è di ogni piacere fisico. È tendenza che sorge se certe condizioni fisiche si avverino, e si queta coll'appagamento del corpo. Quel che di estetico v'ha in esso non è anelito sessuale, non sorge con questo nè con questo si placa, sia pure che lo rafforzi o lo diriga. L'ammirazione d'una bella creatura è ben altro che il desiderio di unione con lei.

Schiavi del corpo noi siamo anche qui, e del suo piacere siamo tutti presi. Ogni nostra aspirazione più elevata è, in quell'attimo almeno, per una necessità biologica assente dallo spirito nostro. Nel piacere insistiamo: verso di esso si orienta tutta la nostra coscienza.

In questo prepotente dominio del piacere sessuale sta la sua imperfezione più grave.

Ed anzi, conforme a quello che da noi è stato esposto, *tanto più è imperfetto un piacere fisico quanto più prepotente* è il suo dominio. Lo spirito non dimentica certo il tendere all'Assoluto, nella gioia che può dare al suo corpo un delizioso profumo. Può intercalare strettamente l'una e l'altra esperienza.

L'attenzione è fugacemente distolta e ritorna al suo oggetto finale coll'interesse stesso di prima. Tutti ci assorbe invece, di solito, il piacere sessuale, e ci lascia con oppressione d'impuri ricordi, memorie di ben servile dipendenza dal corpo. Esso perde così quel vantaggio che aveva sugli altri piaceri fisici, in quanto non rinchiudeva nel solitario godimento del corpo.

È potuta risaltare così al nostro esame la prossimità delle soddisfazioni fisiche con altre, specie con le estetiche — tale che potrebbe forse persuadere qualcuno, tranne per quelle estetiche cui susciti, e ne vedremo la natura, la percezione del brutto, ad affermare un'identità fra le une e

le altre. Non dichiariamo noi bella una musica che ci accarezzi soavemente l'orecchio, e di solito brutta una che ce lo turbi con violenta disarmonia? Non pare che consista nel primo esempio tutto il diletto estetico nel diletto fisico dell'apparato uditivo dolcemente blandito, e non deve ripetersi lo stesso per tante disposizioni di colori o di linee che diciamo belle per un loro soave molcere il nostro apparato visivo?

Certo che per la prosa il valore artistico sarà più difficile spiegarlo così, ma buona parte di nostre valutazioni estetiche è riducibile su tale via a delle fisiche.

Deve porci bensì anzitutto in diffidenza verso l'avvicinamento, l'essere detto bello da noi tanto ciò che ai sensi nostri riesce piacevole, quanto, sia pure più raramente, il suo contrario. Ed anche di due stimoli ugualmente carezzevoli, diciamo bello l'uno e non l'altro, stabiliamo gradazioni di bellezza non fatte con quel criterio.

Dobbiamo pensare quindi che nell'attitudine dello spirito in siffatto piacere fisico, non riconosciuto estetico, vi sia qualche lato che lo avvicini agli altri casi in cui non c'è nemmeno piacere fisico: che alcun che vi sia oltre il puro e semplice piacere fisico, ch'è certo nell'un caso e nell'altro di quegli anzidetti due stimoli.

L'uomo infatti che soltanto si lascia accarezzare la vista da quel giuoco di colori e di linee o l'udito dai suoni — e si noti subito che sopratutto la percezione di linee lo porta alla distinta raffigurazione d'uno spazio, d'un fuori di lui, innanzi a lui — e non pensi punto a un fuori di lui, chiuso nel suo godimento, non farà mai una valutazione estetica. Potrà dire del proprio benessere, non dirà nulla di alcuna bellezza: non diversamente da chi si trovi contento del proprio ventre ben pieno.

Solo uscendo di sè egli procederà invece a tale valutazione, quando d'un diverso da sè egli affermerà un'identità intravvista con sè. E ciò senza escludere che quelle lusinghe dei sensi contribuiscano alla sua emozione estetica: in virtù

di esse quell'identità che è conosciuta come conformità alle nostre tendenze è più agevolmente sentita, più intensamente: come per lo più, quando essa manchi, è vero il contrario.

Ma questo può condurci almeno, si dirà, ad ampliare la serie delle valutazioni estetiche, perchè può darsi che anche nel caso di altri piaceri fisici, la spirito assuma quella coscienza di esteriorità, rispetto alla causa che li produce, riguardo al fiore di cui è gustato il profumo, rispetto ad una vivanda assaporata.

In realtà noi abbiamo già detto ch'essi sono piaceri da cui si richiede una modificazione del nostro organismo, mentre gli altri sono conseguibili anche con interiore esercizio di spirito, quando pure inizialmente essi di necessità consistessero in modificazioni nostre: che piacere io sento a rappresentarmi un fiore odoroso? E dipende da ciò che l'attività fantastica, la nostra intuizione interiore, può ben riprodurci le forme visive, dacchè possiamo accogliere lo spazio ed esso soltanto in una rappresentazione, e per la musica stessa io posso non solo ricantarla a me stesso, ma silenziosamente anche, con una sorta già da noi illustrata di linguaggio interiore sì che se ne compone in noi quasi tacita musica.

Ma ciò non tocca la nostra questione ch'è qui di vedere quale diversità possa esservi tra un atteggiamento, rispetto alla causa del piacere fisico, com'è il suindicato e quello estetico come usualmente s'intende — noi non diciamo bello il fiore odoroso.

Azitutto l'obbiettivazione della causa del piacere non è in quei piaceri come negli estetici perfettamente contigua, contestuale. In quanto godiamo dell'oggetto pur contemplandolo fuori di noi, ci raccogliamo quasi in noi stessi; analizzando quasi, sostiamo nel nostro stato interiore, assaporiamo quel che avviene in noi; ma ci distacchiamo quasi dal nostro piacere, che per un attimo sembra interrompersi in noi, nel punto che miriamo alla causa.

Certo tanto più lo proviamo, conforme alla sua essenza,

quanto più ci riduciamo nell'attualità nostra, in noi; in quel noi che qui è il nostro corpo con cui ci pensiamo tutt'uno, un noi che risulta per noi delle sensazioni dateci dall'organismo fisico o per meglio dire a cui questo si riduce.

Ma non così nel piacere estetico; sia ch'esso ci porti di essenza sua fuori di noi nello spazio — è la contemplazione spaziale dell'essenza del piacere estetico visivo — sia che una musica fuori ugualmente della semplice percezione dell'attualità temporale di sua essenza, altrimenti piacere non v'è, c'induca ad una combinazione del presente col passato, onde deriva l'accordo piacevole; ad un'attesa suscitata dal presente, ch'esiga una prossima soddisfazione sonora.

O nel tempo o nello spazio questi piaceri di essenza loro ci traggono. Da una successione, da una coesistenza certa e non altra, deriva la loro piacevolezza che non è data dalla rilevazione d'una pura e semplice attualità della nostra esistenza psicofisica, che questa da sola, senza un fuori o senza un prima, non riuscirebbe a produrre.

Sapori ed odori e contatti potrebbero forse avere una bellezza, quando una piacevolezza loro potesse derivarsi e variarsi e contemplarsi, derivante dalla loro successione temporale istigante all'attesa lo spirito: fosse di essi, per organi nostri più raffinati, composta come una musica.

La questione in realtà è come l'altra perchè certi oggetti siano belli e certi brutti. Quelli diciamo belli, che sono fatti in tal guisa da lasciare intuire tra noi e l'esteriore quell'identità assoluta verso cui tendiamo, e qui possiamo dir solo che certi fatti e non altri suscitano in noi questa vaga intuizione. Ma essa dunque ci manca nel caso degli odori, dei sapori, della lusinga tattile?

Certo che manca. Ivi non è destata quella commossa ammirazione che verso un fuori di noi suscita il bello: sono sensi che non hanno su noi la presa della vista e dell'udito.

Un po' anche è che occorre la vicinanza immediata con noi per suscitare quei piaceri fisici. Già verso quegli og-

getti siano veduti e lontani, non veduti e sonori, l'apprezzamento estetico si è orientato prima che li abbiamo tratti a portata di noi, così da affermare o da negare l'identità, nè quel tenue appello ai più modesti sensi potrebbe, se negata, ristabilirla.

Coscienza d'un'eterogeneità bensì, anche quei sensi, se intensamente stimolati pare che siano in grado di suscitarle in noi. Molto prossima alla ripugnanza per il brutto estetico è quella per siffatte sensazioni spiacevoli: ed anche il linguaggio ci ricorda che più frequentemente di che un bell'odore, un bel sapore ecc., parliamo di un brutto odore, di un brutto sapore, pur mantenendo alla cosa l'attributo di bella se lo meritava in virtù dell'altra valutazione.

Abituati del resto ad apprendere l'anima, l'essenza dei nostri simili dalla vista e dall'udito, sì che ne sorgono i nostri sentimenti più varî, si spiega com'essi siano pure da noi sopratutto rivolti ad intuire l'anima delle cose, *ad intendere le cose dopo averli raffinati ad intendere gli altri*, l'oggetto cioè che c'interessava di più.

Essi sono sensi idonei a cogliere tra gli stimoli esteriori più diversità, a ricevere sensazioni più disparate. In virtù del consueto loro attento, appercepito esercizio, essi hanno acquistata più immediata risonanza entro noi. Ed è naturale che siano più raffinati, anche perchè essi ci dicono di oggetti lontani da noi che sopratutto sempre vogliamo prevedere i rapporti di essi con noi.

Ma invece, anche se ci poniamo in quell'attitudine quasi estetica di esteriorità, i sensi suddetti non suscitano l'emozione estetica in noi, per l'eterogeneità che da soli non riescono a superare. Allorchè vincono invece quell'esteriorità, è proprio un'indagine sottile a cui i nostri sensi estetici, attenti procedono, inoltrandosi a penetrar quasi l'oggetto, educati a ricordare ed a raffrontare, come non nell'altro caso, i diversi stimoli.

Si pensi a quanto innumerevoli combinazioni di suoni, e pur non perduti nel complesso ma conservanti l'indivi-

dualità loro, noi ricordiamo, e quante più ancora combinazioni di forme, perchè più facili a riprodursi le visioni spaziali. Ed invece quanto pochi odori o sapori noi ricordiamo insieme o da soli con esattezza, e come ne sono poco significanti le combinazioni!

La vita nostra è vita sopratutto di percezioni visive e sonore; anche nei ricordi e nelle fantasie, evocazione e immaginazione sopratutto di queste. Sono queste che intessono più strettamente le serie delle nostre esperienze, che in una parola, costituiscono più il nostro io, non altro dalla serie unitaria di esse. *Noi siamo sopratutto tessuti di immagini e di suoni,* oggetti preferiti della nostra attenzione.

Se allora l'emozione estetica è suscitata dall'affinità con noi di un fuori di noi, con noi che siamo sopratutto immagini e suoni; il mondo ch'è anche senz'altro per noi sopratutto immagine e suono, per essere colto nella sua affinità con noi, dovrà esserlo come immagine e come suono. Ma pur attraverso il riconoscimento delle diversità profonde tra il piacere fisico e l'estetico, resta la cooperazione valida che il primo spiega per ravvivare il riconoscimento del bello.

Illustrato così il piacere fisico, qual'esso è in sè e nei suoi rapporti col piacere che gli è più congiunto, resta da indagare il significato, il valore ch'esso può avere per noi, aspiranti all'Assoluto.

Esso contribuisce certo a che tra noi ed il mondo esteriore, quell'armonia non si turbi, la cui esistenza è necessaria a che sia riconosciuta l'omogeneità, e che dal dolore fisico sarebbe turbata, quasi da un rinnegamento. Il piacere fisico di per sè non implica, comunque la coadiuvi, affermazione di omogeneità: non può aversi essa che tra due esistenze percepite distinte, ma il dolore fisico invece di sua natura conduce al riconoscimento d'un'eterogeneità.

Esso ch'è un non voluto, inevitabilmente reca tale constatazione che sorge appunto da quella del non voluto, oltrechè conduce alla constatazione di esistenza distinta: dolore fisico, pur sempre, perchè insoddisfazione di quella tendenza che muove verso il piacere fisico, anche se dell'essenza di questo non è la nozione d'un'esteriorità, che necessariamente sorge da tale dolore.

Come il piacere fisico, quindi, può coadiuvare lo spirito anelante all'Assoluto, così può impedirlo il dolore. Ma come può l'uno e l'altro? Anzitutto il piacere fisico.

Senza dubbio, l'attitudine già considerata dello spirito che in sè gode il piacere fisico, in sè stesso rinchiuso, compiacendosi del limite proprio, è ben diversa da quella che bisogna assumere per approssimarci al nostro ideale. Ma anche dobbiamo tener conto di due fatti, cioè che quell'attitudine può non essere esclusiva nello spirito, ma intercalata con altra, ed anche che dobbiamo considerare un'attitudine un po' diversa, che pure nel godimento nostro assumiamo talvolta.

Anzitutto, se dei piaceri fisici s'intercalano ad intervalli al tendere nostro verso l'Assoluto, non è poi troppo male. Di gran parte delle soddisfazioni fisiche nostre deve dirsi che sono date da fatti indispensabili a vivere.

E noi vogliamo vivere perchè l'atto contro la vita, la volontaria rottura della connessione tra anima e corpo, lanciando questo lungi da noi come un odiato non io, è infrazione malvagia dell'amore verso tutte le cose, che più fervido anzi possiamo sentire — e di questo sentire dobbiamo farci scala all'Assoluto — per quella cosa che ci è più di tutte connessa, che più spontaneamente siamo portati ad amare, che dobbiamo amare anche quando c'infligga dolori.

Noi non dobbiamo ucciderci, non perchè vogliamo la vita come connessione qual'è, finita, imperfetta, da superare, ma perchè non abbiamo la volontà di morire. *Noi non dobbiamo temere la morte, ma la volontà di morire.* Certo che

chi di sua vita ebbe tale l'ultimo atto, ebbe una volontà relativa, morì imperfetto.

E ritornando a noi, se vogliamo vivere dobbiamo usare mezzi che sono fonti di piacere fisico, e non dobbiamo temerli. Essi danno istanti di tregua nel nostro tendere e purchè questi non siano troppo lunghi, la volontà fatta lieta, più balda per la soddisfazione fisica ottenuta, più ritemprata si sente a proseguire la marcia. Ha bisogno anch'essa di ritemprarsi. Di lei stretta al corpo è come del corpo.

Purchè la nostra tendenza all'Assoluto non ne sia impedita, è bene allora che questi bisogni della vita siano soddisfatti da noi, nella maniera più piacevole che ci sia possibile.

Se anche momentaneamente lo spirito perde la sua autonomia, questo contatto, questa immedesimazione gli fa sentire lati pur reali della vita in cui vuole operare. E poi nel ricordo quando avrà superato l'immedesimazione, quando gli sarà possibile, e poco lo era per un piacere presente, considerare la fonte del piacere passato, intuirà con essa pur di fronte a lui esistente, un'omogeneità già esperimentata: in termini distinti interpreterà il piacere fisico provato da lui, e scoprirà meglio la salda connessione, l'intima identità ch'è tra il corpo e l'io, e tra la causa dei piaceri e l'io stesso.

A patto pure di superarlo e quando superato, il piacere fisico ci riallaccia alle cose in una coscienza simile a quella dataci dalla valutazione estetica. Soltanto sarà meno intenso purtroppo, per l'assente simultaneità in questo caso di tale coscienza col piacere sensibile almeno nella sua fase più forte, il piacere che questa coscienza appunto può darci. Esso non può che di rado possedere il vigore di quello estetico; i segni che destano tale coscienza non sono proprio presenti nel punto che la destano; non sono attualità ma ricordi. Qualunque sia l'intercalarsi dei vari elementi, nel punto che più intensamente io vivo il piacere fisico, non ho la coscienza d'un'esteriorità omogenea, e pure è quel viverlo che nel ricordo più mi attesta l'identità.

Nel piacere estetico, dobbiamo ripeterlo ancora? piacere supremo e quella coscienza possono perfettamente coesistere in quanto, di essenza sua il piacere ivi è dato da tale coscienza, dalla presenza stessa nella percezione immediata, visione audizione, della causa di tale coscienza, e ciò non è dei sapori, degli odori.

Ed anche poi, passando al secondo punto, noi talvolta nel nostro godere possiamo assumere un atteggiamento tutt'altro che essenziale, abbiamo già visto — diverso dal normale, un po' esso attenua l'intensità dell'esperienza — odorare, insistendo coll'attenzione sulla causa dell'odore. Non certo così vivamente sentito come se chiudessimo gli occhi per goderlo, diciamo, tutto.

Ebbene, questo fa possibile che la tendenza fisica cooperi simultaneamente coll'estetica, che godiamo la piacevole ammirazione estetica d'un bel fiore odoroso o di un bel bicchiere di bionda birra spumante, della morbidezza d'un bel non io che ci rechiamo a contatto. Il nostro appagamento estetico è fatto senza dubbio più intenso.

Il dolore, d'altro canto, noi abbiamo detto, può impedire il nostro moto verso l'Assoluto, destando in noi coscienza d'un'eterogeneità delle cose con noi, tale in verità che non distrugge l'ammirazione estetica. Anche se affranti dai più fieri dolori, noi intendiamo quel che è bello e quel che no. Il bello ci dà anzi più conforto allora, quasi ci fa non disperar delle cose, ci riconcilia quasi con esse. Ma di solito col nostro corpo almeno, dal dolore deriva pur sempre una coscienza intima di disarmonia.

Certo bensì che se non ci conduca a maledire il corpo, non è del dolore quel pericolo ch'è del piacere fisico invece, essere noi indotti a non sentirci che corpo. Esso suscita, tale è l'educazione che da esso riceve lo spirito, in chi ne abbia superata la prova, intatto dallo sconforto, un'attitudine serena d'indipendenza dal corpo, quasi fatto esteriore a sè stesso, sì da non incorrere più nel pericolo di deviare per piaceri del corpo dalla via ch'è prefissa alla sua volontà.

Colui che ami il suo corpo malgrado ogni pena che esso gli dà, sentirà come niun altro la fratellanza con tutte le cose, a più forte ragione perchè a lui impigliato nel relativo, nessuna potrebbe dare la pena che sa dargli il suo corpo. E da queste considerazioni è designato il contegno che tendendo all' Assoluto dobbiamo assumere, perchè non ci siano ostacoli, di fronte ai piaceri ed ai dolori del corpo.

Non disprezziamo anzitutto i piaceri fisici, e purchè lo spirito nostro non acquisti come un abito permanente l'atteggiamento egoistico indotto da essi, in quanto siamo conscî che questo non avverrà, e non ne siano altresì turbati il nostro temperamento estetico nè l'agilità dell'intelletto onde in sintesi accogliamo i dati presenti e passati, e in quanto la morale non condanni il nostro atto come fonte altrui di dolore, dilettiamocene pure.

E per non restarne macchiati, perchè anzi possiamo trarre da essi tutto il vantaggio che sono in grado di darci, miriamo nel goderne all'ideale nostro più che si possa: più che si possa sia assunto da noi un atteggiamento estetico o morale, sì da concepire quel piacere come mezzo d'una soddisfazione più alta.

Nei requisiti posti per i piaceri fisici è inclusa la condanna a noi doverosa di quelli da cui sappiamo minata la vita nostra. Anche indipendentemente dal dolore che dalla fine nostra possa derivare agli altri; anche se proprio non vi fu una precisa volontà di morire ma la coscienza nella scelta del piacere della sua natura letale per noi, noi che non abbiamo in tal caso rinnegata la connessione di spirito e corpo per salvarne qualche altra il cui abbandono più ci avrebbe macchiati, siamo con ciò fuori di grazia.

E non cerchiamo nemmeno il nostro dolore. Cercarlo significa non fare conto del corpo; induce l'imperfetta attitudine dell'asceta. Nemmeno sapere che il dolore ci sarebbe scuola a superarlo coraggiosamente, può far legittima quella ricerca, perchè o noi abbiamo coscienza che il dolore,

almeno quello iniziale, ci vincerebbe, e non dobbiamo provocare in noi un'esperienza siffatta, o sappiamo che lo vinceremmo e non abbiamo bisogno di quella prova. Farla, rivelerebbe disprezzo del corpo.

Può essere anche, vedemmo, quello del dolore, specialmente delle privazioni penose, un utile esercizio a non essere poi soggiogati troppo dal piacere dei sensi. Ove noi in questo caso ci serviamo del dolore, a prevenire mali peggiori, usiamone pure, ma non per disprezzo del piacere, non perchè i piaceri a cui rinunziamo attualmente siano privi di ogni valore, bensì per farci più disposti a sentire saldamente il piacere futuro.

Non dimenticando nemmeno che, anche malgrado qualunque volontà nostra, i dolori del corpo talvolta riescono a far malato lo spirito. L'io ch'è volontà non ne sarà turbato per riprendere poi, cessata l'unione corporea, più vigoroso il suo moto alla volta dell'Assoluto, non è turbato altro che da quei limiti ch'esso vuole a sè o procurandoseli o tollerandoli. Ma certo la coscienza di quel pericolo deve influire su noi perchè se, a malgrado di essa, volessimo un certo dolore, noi addurremmo allora sì con tale volontà un'imperfezione in noi stessi: di essa noi saremmo responsabili allora. Saremmo proprio noi che avremmo voluta la volontà nostra futura meno adeguata al suo fine.

Delle rinunzie doverose ad un piacere fisico per un dovere morale, tratteremo in seguito quando avremo illustrato l'altro termine di confronto.

Abbiamo voluto esporre così a prescindere dall'esistenza degli altri, la soluzione che ci pareva più vera — più coerente cioè con tutte le altre nozioni — del valore dei piaceri fisici per il nostro tendere all'Assoluto.

*

Tanto il piacere quanto il dolore fisico, sono di per sè, per l'attitudine dello spirito in cui consistono, ostacoli, abbiamo visto, per quel nostro tendere. Ma per esso stesso, possono bensì assumersi a mezzi: il male può essere da noi rivolto a bene. Essi ci inducono a dimenticare. Ebbene ricordiamo e li trasformeremo.

Ricordiamo che non esiste il corpo solo, ma che v'ha anche l'io, da cui esso è distinto malgrado l'omogeneità essenziale: ed oltre questo, altro ancora, distinto anch'esso, e pur tutti insieme, elementi dell'Assoluto.

I piaceri fisici sono peccaminosi, vale a dire ci fanno imperfetti, in quanto più o meno c'invitano a dimenticarci di questo: ricordiamocene non alla maniera in cui si ricorda una formola verbale, ma come si è consci della realtà. Crediamoci come ad una verità si crede; e divenuta un'esperienza nostra tale coscienza, alcuni di questi piaceri non saranno note stonate della vita nostra, ma ci appariranno e con ciò saranno, alcune di quelle del cui accordo perfetto risulta l'armonia a cui tendiamo.

Poichè per noi, consci di tutto questo, non saranno più piaceri quelli che recheranno altri mali, non saranno note di cui si comporrà l'accordo finale, e nemmeno saranno nostre attuali esperienze previsioni bensì di piaceri a cui noi abbiamo rifiutata, oltre questa, ogni altra realtà.

E ci sembra che quest'indagine nostra, rispetto all'atteggiamento che aspirando all'Assoluto dobbiamo mantenere di fronte ai piaceri fisici, sia bene riassunta così.

V'hanno piaceri che asservono lo spirito ad un dominio prepotente del corpo: essi vanno considerati come mali e soggetti alla valutazione di questi, nella nostra ricerca essi non debbono volersi che, quando non goduti ne deriverebbe un male maggiore. Vedremo poi la necessità che certe anime

hanno, della famiglia. Essa fa ricercabile, santifica il piacere sessuale. Ma altri sono non già prepotenti piaceri.

Chi direbbe male il gustare l'odore d'un fiore? Insistiamo un istante, è vero, sulla nostra sensazione corporea, nemmeno in noi rinchiusi chè contempliamo l'oggetto, e la piacevolezza dell'odore ci fa, tra esso e noi, sentire più che mai superata, l'estraneità.

E questo un vantaggio cui non offusca quasi nessuna imperfezione, che fa più intensa la valutazione estetica. V'ha anzi imperfezione? v'ha egoismo? È un piacere sì della natura di altri egoistici, ma l'egoismo si trova ben cancellato da tutti quegli accennati vantaggi. Un attimo solo, forse, insistiamo in noi: e per un attimo solo, forse godremmo più ad occhi chiusi: ma non potremmo dimenticare con ciò l'esistenza esteriore. *L'omogeneità è affermata e non v'ha prepotenza di dominio.*

E non ci lasceremo conquistare, nemmeno, da un'ammirazione perniciosa per quello stato di equilibrio del nostro organismo, in cui esso non ci dà nè piacere nè dolore. Noi non dobbiamo preferire tale stato al piacere, altro che se questo non si sappia da noi rivolgere al fine nostro: se no, ben venga il piacere piuttosto che questo.

È vero che non resta intralciata da questo la nostra aspirazione ideale, che operiamo come se non sentissimo il corpo, ma ci manca altresì quell'entusiasmo giocondo che ci prende per il corpo nostro in festa, e non solo per esso ma anche per l'altro non io; quello che non viene soltanto a contatto con noi per le vie estetiche della vista e dell'udito, ma per tante altre ancora, e col piacere che dà, si fa sentire più omogeneo con noi.

Ed appunto per ciò l'esultanza che sappiamo in noi destata dal nostro corpo o per il suo mezzo dagli altri, è tale che saputa godere, dà alla nostra volontà sicurezza della sua mêta, la tranquilla coscienza ch'essa non vive in un mondo che le si contrapponga come un'altra volontà a lei nemica, da cui convenga isolarsi, quasi potesse così sfug-

girlo; ma in mezzo a un complesso di esperienze su cui può poggiare per salire più in alto, per proseguire, sperando, la sua ascensione perenne, reintegrazione progressiva del non io in una esperienza unitaria.

La via estetica.

Da quel che sulla distinzione dei piaceri fisici dagli estetici osservammo nel capitolo precedente, risultarono anche illustrati notevoli aspetti di questi. Tentiamone ora, passo a passo, non dissimulandocene le difficoltà, la complessiva determinazione.

Abbiamo detto della loro natura, ch'essi consistono in un sentimento particolare di ammirazione in noi suscitata da certi oggetti che hanno caratteri onde ci è dato intuire l'unità loro, pur essendo a noi esteriori, col nostro io: sì che scorgiamo superata la loro esteriorità.

Certo, noi siamo finiti, e sarebbe falso negare che abbiamo intorno un non io: la verità è che siamo parti tutti d'un'esperienza unitaria. E questa verità noi intuiamo nell'emozione estetica. Intuiamo, non che ad ogni nostro provare tale emozione, noi ripetiamo a noi stessi quella verità in un giudizio, ma accade in noi qualche cosa di meglio, di più. Ci sentiamo più prossimi a quell'esperienza unitaria, esperienza come lo è l'attuale ma in cui ogni oggetto che ora ci apparisce fuori di noi, sarà pensato in noi, parte di quell'esperienza cioè di noi.

La mêta a cui, se non distolta da piaceri fisici la nostra volontà tende, è sentita da essa, in virtù della percezione del bello, più prossima. Non è ancora la cosa bella, salvo nella nostra esercitazione fantastica, fatta proprio di noi, ma con essa sentiamo almeno un'affinità arcana. Perchè? perchè certe esperienze e non altre suscitano in noi tale coscienza?

Certo, vuol dire molto il piacere fisico che da alcuna di queste esperienze deriva, ma esso non basta. Sicuramente esso non è sempre il segno, manca talvolta, a cui possiamo riconoscere l'affinità arcana. Spettacoli che ci danno persino turbamento fisico, sono ammirati da noi, giudicati belli: occorre per questi trovare altro segno.

Nel conseguimento dei nostri fini, stati di coscienza nostra, ci serviamo largamente del non io che ci attornia. La volontà sa che certi stati essa non basta a produrli; ci vuole il non io; e su questo non io essa lancia l'azione del corpo, causa in seno allo spazio, o se il non io che ci vuole è proprio il corpo, essa cagiona delle sue disposizioni spaziali, quali possono produrre in lei, esse senz'altro, l'esperienza voluta.

Ma non tutto ciò che vogliamo dal non io abbiamo da lui. Esso ci apparisce pur sempre appunto come un non io, come un ostacolo alla volontà nostra e non già come volontà nostra. Ebbene, era bello l'oggetto che, suscitando il nostro piacere fisico visivo o uditivo, era quale noi lo volevamo, conforme alla signoria del nostro volere, anche senza l'opera sua. Bello è anche l'oggetto che riveli quella signoria sopra d'esso, da cui la volontà ha tratto quel che pretendeva, l'ha trasformato nel suo aspetto visivo o uditivo a che divenisse quel ch'essa voleva: reca su sè il segno della volontà.

Tra le creazioni di essa non si devono porre soltanto gli stati di coscienza da lei suscitati nell'intimo nostro, sì anche questi oggetti fuori di lei, su cui essa dimostra di potere come se fossero lei: ch'essa ha plasmato sì da farli quasi apparire non altri da lei: ha tutti plasmati sì che tutto ne apparisse l'aspetto conforme ad una volontà di lei, una volontà che tendeva e vi è riuscita a che quell'aspetto fosse qual'era in lei una rappresentazione, sia fantastica, sia suscitata anch'essa da un oggetto esteriore.

Possiamo anche dire, perchè l'aspetto nuovo dell'oggetto altro non è che una rappresentazione nostra, a che

l'oggetto in virtù della nostra azione suscitasse nella mente nostra una percezione immediata conforme ad una rappresentazione assunta a fine da noi. Può darsi anche, come più spesso nel caso della musica, che percezione immediata e rappresentazione lo siano non di fatti spaziali, sì, lo vedremo meglio, di sentimenti: può darsi talvolta che la percezione nuova sia in qualche parte felicemente inattesa così da recarci soddisfazione, anche meglio che se a quella rappresentazione precedente fosse proprio conforme: vi abbia influito il caso, esorbitando dalla volontà nostra, a che la nuova percezione producesse maggior piacere fisico o si presentasse più rispondente ad una nostra volontà generica, ragione in noi di una certa particolare volontà, che se a quest'ultima fosse stata proprio conforme.

Sta dunque la bellezza, per quel che si è detto, in una conformità al volere, sia che l'oggetto si pensi creato da esso, sia che no: conformità che non solo si rivela con piacere fisico nostro ma anche come suscitatrice fedele d'una percezione rappresentativa o sentimentale, o l'una e l'altra, voluta.

Più frequente, notiamo subito, è il ricorso alla volontà creatrice quando manca l'attuale piacere fisico. Anche l'orrido naturale per ciò ci seduce che la natura ci apparisce quasi violentemente plasmata da una volontà prepotente, capricciosa forse anche. Nemmeno noi diremmo bella una persona vivente che avesse, poniamo, il volto del Cristo di Rudinoff, bella invece sembra a noi quell'immagine se abbiamo coscienza di trovarla dipinta — prodotto d'una volontà e d'un pensiero operosi.

Ma in tali casi non ci accontentiamo, si dirà, di ammirare la fedeltà con cui si è saputo fare obbediente il non io ad un volere mirante ad una certa percezione immediata — questa fedeltà, a volte, anzichè ad una vera e propria valutazione di bellezza ci conduce soltanto a riconoscere della virtuosità tecnica, e allora? Non è bella, pare, ogni fedele espressione; quale allora?

Alcuno ci obbietterà così che può aversi l'espressione non bella e tecnicamente perfetta d'un pensiero stupido, di esso in noi suscitatrice: una musica che senza alcuna connessione susciti bene in noi dei sentimenti, ma tali che non si adunino nell'unità d'un processo psichico; connessi perchè essi stessi tra loro, oppure i pensieri che li destino in noi.

Dunque bellezza non è fedeltà semplicemente — se è rivelantesi di per sè, non c'importa poi nulla che la storia dell'opera d'arte ci dica che fu caso o proprio volere — al proposito dell'artista, ma fedeltà ad un certo proposito. Dobbiamo abbandonare dunque il criterio da noi usato sin qui?

Vediamo i casi che possono presentarci difficoltà. Non sembra che nelle arti rappresentative vi siano casi congeneri. L'espressione fedele della rappresentazione dell'artista, tale che susciti in noi quella stessa che ci sembra aver avuta l'artista, è qui bella senz'altro.

Il caso pare che si dia piuttosto nella musica e nella letteratura. Ma è invero la stessa impressione d'infedeltà che dà in quei casi la sensazione del brutto: l'impressione che noi riceviamo, anche se tale non è la realtà. Quella musica ci apparisce sconnessa, ci dà l'impressione d'una signoria deficiente dell'io sui suoi mezzi, e nel caso della letteratura, quel che ci piace è la capacità eccezionale che i suoi mezzi hanno, in mano dell'artista potente, di suscitare in noi immagini e sentimenti. Uno stupido pensiero è così facile esprimerlo che non si dimostra nessuna padronanza eccezionale della forma, nel rivelarlo.

Quando invece tutta una trama di fantasie o di fatti reali, di sentimenti, è fatta rivivere in noi, che non ci sentiamo oppressi da un non io, come essendo adeguatissimo il mezzo di cui si è servito l'artista; ci sentiamo sempre di fronte all'opera bella. È bensì da insistere su quel non trovarci oppressi.

Occorre che la lettura non ci riesca faticosa, che la nostra volontà ne sia ravvivata così ch'essa la persegua

come percorrendo una trama propria; una trama che può essere faticosa, ma ch'essa è interessata a percorrere. L'ascoltare una musica, leggere o ascoltare un'opera letteraria risultano di più atti di volontà. Ed occorre, perchè noi li compiamo volenterosamente, che palpiti in noi l'interesse.

L'ammirazione della bellezza, di per sè c'interessa; ma specialmente quando si tratta di opere letterarie, come poemi, romanzi, i quali hanno di necessità alcuna parte, per sè, poco interessante esteticamente, l'interesse può tenersi vivo a che si eviti ogni sensazione di stanchezza, facendo appello ad altre tendenze, la morale per esempio o l'intellettuale, e qui ancora affinchè l'espressione si riveli come pieno dominio della volontà. La stanchezza è nemica del bello.

La volontà trova nel bello sè stessa signora, che la soddisfi o il piacere visivo o uditivo che il bello le dà, o riconoscere il mezzo, signoreggiato, plasmato da una volontà. Una volontà che non è la sua propria, vedremo delle restrizioni poi, ma che l'interessa perchè come lei è volontà.

Perchè essa sa di altri voleri aspiranti come il suo alla vittoria sulla materia, la vittoria degli altri le pare la sua, e ricevendo lo stimolo artistico, l'impressione che fu voluta dalla volontà dell'artista, essa condivide in un attimo con questa la voluttà del trionfo; le pare d'essere stata potente essa stessa, che quell'effetto artistico, quella riduzione della materia si sia avuta per un atto proprio di lei.

Ma perchè questo accada occorre ch'essa possa immaginarselo, che l'illusione possa piacerle d'aver avuto quella volontà. Ed essa non s'illuderà mai, se ne guarderà bene, nel caso d'una stilisticamente perfetta e noiosissima storia. Una vittoria della volontà essa vuole, di cui si compiaccia come di una propria vittoria.

Ma allora, si dirà, le fantasie che noi sognammo e che non rivelammo a nessuno; sogni che pure ci parvero più belli di ogni realtà, che sono, non son forse belli, per ciò che non implicano alcuna vittoria sui corpi; fatti di spirito e destinati a restare niente altro che spirito?

No, essi furono belli, sia che illusioni di belle vittorie, avessero nello spirito nostro realtà di sogno, ma pure realtà di vittorie, ce ne abbiano data l'ebbrezza divina; sia che fantasie conscie di questa loro essenza, fossero immagini belle, immagini di belle vittorie, belle sì come non è nessuna dell'altre: queste davvero senza alcun residuo più di ritroso non io.

Non è forse la bella fanciulla, ideale creatura, chimera a cui inneggia il poeta, viva solo nella fantasia ma in essa foggiata pure di spazio, come se fuori di sè egli l'avesse plasmata, quale gli sarebbe piaciuta di più? Egli la possiede in sè e del non io s'illude, si sente signore.

Non io invece che si riveli senz'altro ribelle al volere, sia perchè ci turbi con dispiacere fisico visivo o uditivo, senz'avere bellezza della seconda categoria, o ci riveli l'impotenza sovr'esso della volontà, è il brutto per noi. Anche aggiungeremo che noi tendiamo, di solito, a congiungere le due categorie di bellezza e di bruttezza, pensando quasi, anche rispetto agli oggetti naturali, ch'essi siano piacevoli, perchè una volontà ne ricercò, per noi volle il piacere ch'essi potevano dare. Di tale volontà gli oggetti brutti non recherebbero il segno. Anche se non ascendiamo al concetto d'una creazione divina, abbiamo di questo la spontanea, oscura coscienza, ad essa guidati dalla tendenza nostra a rintracciare nel bello l'impronta d'un volere operoso.

Così definita la natura del bello, guardiamo come ne siano illustrate le nostre valutazioni estetiche particolari.

Esse si fanno, anzitutto, intorno ad oggetti della natura, che non sappiamo plasmati dall'uomo, ed appartenenti alle due categorie, o dei fisicamente piacevoli o dei più evidentemente, decide quello che sembra, recanti l'impronta d'una volontà. La stranezza delle forme insolite, sia per regolarità,

sia per il suo contrario, ce la rivela più spesso — e così le grandi forze naturali sembra che siano volontà cosmiche immani, e perciò ci seducono, asserventisi il resto, sia che l'uragano imperversi tutto soggiogando al suo impeto, sia che la furia d'un fiume si cerchi fragorosa una via attraverso gli ostacoli, o il mare in tempesta lanci, malgrado la gravità verso l'alto, le sue onde spumanti, o le avventi contro gli scogli, quasi che nel suo seno risiedesse un volere.

Noi quasi sentiamo con quella un'affinità essenziale della volontà nostra sì che più vigorosa pare si tenda, fatta quasi da tale affinità più altera verso la mêta; più conscia della sua onnipotenza. Vien fatto di seguire il percorso dell'onda quasi proprio a noi obbedisse, quasi dolendoci s'essa sia meno impetuosa, come se sovr'essa la volontà nostra avesse presa minore.

Tale il sublime dinamico. Statico invece suol dirsi quello in cui l'azione del volere non è attuale, ma passata lasciò nel presente il suo segno: abissi quasi recanti l'impronta d'una volontà che contorse le rupi, accavallò le montagne o le dispose nella regolarità d'una figura geometrica a realizzare un disegno voluto.

Anche più vero si manifesta il nostro principio per quello degli oggetti naturali che più ci apparisce compenetrato per entro la materia, di spirito cioè di volontà, di tendenza — il corpo umano.

In esso non ammiriamo soltanto la venustà delle forme e il combinarsi dei colori; tali da riuscir graditi allo sguardo, bensì sopratutto la rispondenza dell'aspetto alle tendenze dell'animo: v'ha una bellezza della fisionomia che specialmente è data dalla sua espressione. A noi piace, per ciò che sappiamo dell'atteggiarsi della persona, conforme ai moti dell'animo, la fisionomia da cui più fedelmente traspaia quel che nell'animo accade, e il carattere della persona si scorga quasi tradotto. Apparisce quel corpo, modellato quasi dall'io che dentro risiede.

Per le arti rappresentative e per la musica non occorre che ancora insistiamo sui fattori della loro bellezza, e quello specialmente va ricordato che dicemmo sul valore estetico del fisicamente spiacevole.

Per quel che con semplicità di mezzi — le parole, i suoni percepiti o ricordati — dalle arti letterarie ci è fatto pensare con alacrità volonterosa delle nostre tendenze, a cui interessa rappresentarsi le belle vittorie sul non io o conseguire altre soddisfazioni pensando, anche abbiamo gaudio di bellezza. Vivere degli stati d'animo, rappresentazioni cioè di non io, senza nostro sforzo, piacevolmente in virtù del leggerla, dell'ascoltarla o del ricordarla, è ciò che vogliamo dall'opera letteraria per poterla dir bella.

E mai non s'insisterà troppo — perchè proprio essa facendo sentire a noi signoria di volere, è la ragione essenziale della valutazione estetica — su quella piacevole assenza di sforzo. Essa rivela l'adeguatezza del mezzo a suscitare la rappresentazione in noi, la docilità di esso in mano all'artista: in nostra mano è un mezzo da altri creato ma offerto all'uso nostro, mezzo di lui e di noi.

Qui più che nelle arti rappresentative e nella musica, lo spirito nostro, ammirando, si sente creatore. Poco più oltre spaziava, nelle prime, lo spirito di là dalla percezione immediata: l'artista voleva suscitare un'immagine in noi, anche in lui contemplante, ed il mezzo di cui si serviva destava tal quale l'immagine, non fantasticata in seguito allo stimolo suo, ma vera e propria percezione immediata. Lo spettatore non poteva creare in sè un'immagine più intensa di questa che riceveva: inoperoso ammirava la valentia dell'artista e poco si sentiva creatore.

L'impressionismo contemporaneo nella pittura e nella scultura è appunto lo sforzo a che non tale quale soltanto è la percezione immediata possa sorgere nello spettatore l'immagine; che resti da far qualche cosa anche a lui, che anch'esso si senta stimolato a costrurre, e la percezione gli dia la facilità del costrurre.

La difficoltà è che le deficienze dell'immagine percepita non abbiano a dispiacerci, perchè quasi rivelino deficienze di signoria del volere sul mezzo. Poichè un'immagine pur si percepisce, non è come nella letteratura, e noi non possiamo dispensarci da insistere coll'attenzione su quella imponentosi a noi con così intensa realtà.

Certo ogni scultura che non sia policroma, ogni pittura colle dimensioni diverse dalla realtà, coll'unico piano su cui le figure sono disposte conforme alle regole della prospettiva lasciano lo spirito nostro operoso: ma vedendo a tal segno imperfette le percezioni immediate non restiamo turbati, molto può in ciò l'abitudine. È questo appunto il fattore di cui bisogna tener conto per non contrastargli troppo, così che la deficienza della percezione non abbia a disgustarci troppo in un procedere impressionista.

Lasci questo creatore lo spirito, e farà bene, ma a tal segno che non si dubiti d'un'impotenza della volontà sulla forma. Certo, non avremo dubbî se prima sapremo l'intenzione dell'artista, che anche l'incompiutezza risponde ad una sua volontà, ma occorre pur sempre, affinchè nemmeno per un istante la percezione immediata ci dia una sconcertante impressione di brutto, che non ci voglia sforzo per ricondurre ad un fine estetico dell'artista quell'incompiutezza, che il pronto lavorìo del nostro pensiero la risolva senza esitazione. Siamo sempre lì, perchè si goda la bellezza non ci vuole sforzo nè esitazione.

Più operoso lo spirito è lasciato dalla musica. Piega l'artista i suoni a ritrarre sentimenti ed a suscitarli: in quanto voglia soltanto ritrarli, crearne la rappresentazione in noi, certo la percezione immediata, sonora, è diversa dal fantasticare ch'essa in noi crea, noi siamo operosi. L'artista ci domina invece quando proprio vuole destar sentimenti; essi sono allora per noi percezioni.

Due anzi di queste abbiamo, l'una del suono e l'altra del sentimento: duplicità che troviamo suscitata in noi anche dalle arti figurative quantunque l'attenzione ivi in-

sista sulla percezione esteriore. Da esse che consistono in rappresentazioni spaziali noi siamo condotti fuori di noi — per quel ch'è il contenuto loro, immagine di esteriorità — a lasciare noi stessi, per contemplare il non io.

Ed è pure non io che valutiamo nell'apprezzare una musica, ma non parimente sostiamo a pensarlo; ci ripieghiamo piuttosto su noi, a scoprirne in noi l'efficacia. Possiamo pur farlo, non è rappresentazione di spazio la percezione d'un suono. Ne sappiamo la serie; e questa obbiettivata da noi è detta bella, ma gustare una musica, di per sè non ci ricorda il non io che ci avvolge, come le altre arti ce lo pongono innanzi. La nostra attenzione è spostata qui verso l'io, assai più quindi c'interessano gli stati sentimentali suscitati.

Consistendo inoltre il valutato delle arti figurative in una nostra percezione esteriore, essa esibisce come tale, senz'altro, la propria bellezza: si apprezza quel ch'esibisce.

Nella musica invece, gli stimoli sono percepiti successivamente: perchè acquistino un valore artistico noi dobbiamo ridurli ad unità; la percezione di ognuno di essi di per sè non mi direbbe nulla: occorre che senza sforzo io li connetta. È quel che la tecnica divisionista vuole che si faccia dallo spettatore anche nella pittura.

Ma così io acquisto coscienza d'una felice attività del mio spirito, d'una mia operosità signora del non io, da esso non vincolata; tanto è vero ch'io posso, mentre mi si legge, o si suona, intercalare alle percezioni dei singoli stimoli altri pensieri, ascoltare senza ridurre ad unità — penosa fatica, pure, se si tratta d'un'insigne opera d'arte.

Delle stesse cautele che l'altro impressionismo ha, però, gran bisogno quello musicale recente, che mira anch'esso a destare nello spettatore coscienza di questa sua libertà. La mente di lui, ripetiamo, ha da essere, ma senza sforzo, artisticamente creatrice, sollecitata alla creazione da tutta sè stessa. Il ritmo della poesia accarezzante coi suoi ritorni piacevolmente l'udito, sollecitante colla sua musica

gl'intimi sentimenti nostri, fa certo più dilettosa a noi la poesia che la prosa.

Ed appunto la signoria del volere più che mai ci si rivela nell'accompagnare con moti del corpo la successione dei suoni. È lo stesso ritmo che anima il voluto ed il non voluto, sì che il non voluto è assimilato al primo, a noi più che mai quasi fosse una nostra creazione: la musica è più sentita. Ed anche il ritmo nostro voluto, se pur non imposto, è suggerito, non dà a noi la fatica dell'inventarlo: certo, nella musica stessa, è più nitidamente colto; accentuato, quasi posto in evidenza, esso che rivela la signoria della volontà dell'artista — dall'accompagnamento corporeo d'identico ritmo.

E questo stesso che non solo ci dà piacere nel nostro danzare, ma ci dà anche piacere nel vedere danzare, quasi una trasmutazione figurativa della successione dei suoni nella successione dei moti, sì che il volere ci apparisce signore di entrambe le successioni.

La danza con altri si spiega così, in quanto altri corpi insieme col nostro danzanti, ci danno quasi l'idea che tutti obbediscano al nostro volere. Maggior piacere danzare insieme con altri che, inerti, vedere altri danzare. Noi prescindiamo qui dal piacere, ed è piacere innegabile, che si aggiunge per il fatto del danzare con persona dell'altro sesso, solo vogliamo così spiegarci le origini della danza.

Ma i più alti valori estetici sono, senza dubbio, fra i creati dall'uomo, quelli dell'arte drammatica, certo al di sotto delle bellezze naturali affermanti il dominio di ben più immane volere, un volere quasi universale, che si estende quanto l'universo, e qua e là rivela sul non io la propria potenza.

Sguardo ed udito ricevono nell'arte drammatica lo stimolo estetico, che raggiunge la sua intensità maggiore nel dramma musicale, in cui alla poesia si associa l'ausilio potente dei suoni e del canto umano capace più di ogni altro — è la voce il suono a cui più siamo educati — d'in-

sinuarsi tra le più intime fibre dell'anima nostra a destare sentimenti vivaci, mentre la virtuosità tecnica ne attesta l'impronta della volontà umana, plasmante questo suo mezzo a dire sè stessa.

La coreografia sapiente reca inoltre all'arte drammatica i contributi delle arti figurative, e nella recitazione non solo troviamo appagato il desiderio nostro di vedere il corpo umano interprete dello spirito, corpi umani che si dispongono secondo un disegno voluto, unitario attraverso la serie di tutti quei fatti; sì anche con minore sforzo si succedono in noi le rappresentazioni, che sono non più fantasie ma percezioni immediate.

La realtà umana si rivela informata qui ad un volere, e meno costandoci il percepire, l'attività nostra consiste nel seguire con sentimenti. Non disperdiamo l'attività in una recettività faticosa — poche astrazioni, poche riduzioni che volonterosamente compiamo — ma essa è rivolta da noi, dispensati da quelle, al commento sentimentale di ciò che vediamo, e la personalità nostra ivi ha modo di più lietamente affermarsi.

V'ha una sorta di tale commento che sino dall'antichità più specialmente apparì interessante: è quel che facciamo dei dolori contemplati da noi sulla scena. Parve un enigma la pena fatta di simpatia, che accompagnata da godimento estetico, quel dolore ci sa suscitare. A noi invece sembra piuttosto, che il fatto innegabile sia molto eloquente sulla natura della valutazione estetica e della tendenza che si rivela in essa al pari che altrove.

Quella gioia che pure s'innesta sul nostro simpatetico soffrire deriva da ciò che, fuori di noi e non vero, sappiamo il dolore, rivelazione apparente di dolore, di un volere non dolorante in realtà. Se anche lì per lì lo dimentichiamo, e ci pare che quel dolore sia vero e ci turba, presto, se non altro alla fine dello spettacolo, siamo risvegliati dal nostro dolore e piacevolmente.

Perchè quello era dolore che viveva e cadeva per un

atto di volontà di colui che sembrava soffrire, noi abbiamo quasi assistito ad una vittoria della volontà sul dolore: quasi c'illudiamo che il dolore non abbia poi ad essere quale noi lo pensiamo, la percezione d'un ostacolo contro il volere: quel dolore era un dolore voluto, non imposto come l'altro dal non io, sì dall'io.

E quando chi contempla pensa così, questo dolore più non lo tocca, esso è innanzi a lui come una realtà, ma fatta di volontà, fatta della sua essenza stessa.

Non solo, ma è anche dolore bello, dolore che non gli pare più ostacolo, anche per ciò, del volere. Egli sente che questa è la più sublime vittoria dell'io sul dolore, tale che il dolore fa non più dolore: il dolore divenuto un mezzo del volere all'Assoluto aspirante, può essere ancora dolore? Anche il dolore che simpateticamente egli sente, è un dolore che obbedisce alla sua volontà, che può far cessare pensando che quel che vede è menzogna: dolore volontario è esso ancora dolore?

Rammentiamo, anche l'Assoluto vede innanzi a sè il dolore: tutte presenti sono a lui le esperienze dolorose di tutte le vite; ma non sono suo dolore, esso non è limitato, son fatte quelle proprio della sua essenza medesima. Si spiega così che l'io goda di poter prendere con tutte le inadeguatezze della sua natura volitiva, finita, l'atteggiamento ch'è il suo fine supremo: sente quasi un attimo di gioia assoluta.

Ed allora noi intendiamo meglio l'antichità della tragedia, il suo primitivo carattere sacro. La predilezione altresì risulta meglio illustrata che per la rappresentazione del dolore ebbero gli artisti di tutti i tempi.

Non soltanto, riproducendo artisticamente il proprio dolore, essi conseguivano il più salutare conforto (obbiettivato fuori di loro artisticamente, anche per essi perdeva l'essenza sua di dolore); non soltanto l'anima sofferente è mossa più che ogni altra a librarsi fantasticando sopra la percezione immediata e lontano, a fare dell'arte; ma essi

erano consci anche del valore estetico che gli altri avrebbero riconosciuto alla rappresentazione del dolore, lieti di assumere di fronte ad essa l'atteggiamento estetico.

*

Un problema che anche consegue dilucidazione dalla concezione del bello nostra è quello così controverso del comico.

Comunicateci dall'arte noi abbiamo rappresentazioni di esseri volenti. Ebbene, essi possono suscitare in noi col loro tendere e più precisamente con quello che sia frustrato da ostacoli, sentimenti ben differenti.

Per alcuni di questi voleri, di cui noi scorgiamo col nostro più intima l'affinità, la vittoria del non io sovr'essi ci duole, siamo nel caso del valore artistico del dolore, da noi già studiato. Ma v'hanno voleri verso cui non sentiamo altro che avversione, contrastanti il nostro volere, essi sono per noi un non io ostile, sì che la vittoria di quel che rispetto ad essi è un non io, è per noi vittoria dell'io, o almeno quasi di un mezzo dell'io, anche all'infuori di ogni valutazione estetica. Noi siamo lieti della loro sconfitta, che quelle volontà restino frustrate, come del trionfo su un nostro nemico. Chi non ha ascoltato gli applausi che in tutti i nostri teatrini popolari salutano la fine del tiranno?

Ma anche tra quei voleri alcuni v'hanno che ci sono perfettamente indifferenti, che non ci sono ostili e coi quali sopratutto non sentiamo prossimità. Ebbene in certi casi ci piace di vederli frustrati, ammiriamo la comicità dell'avvenimento e giungiamo a dir bella la rappresentazione di esso.

Ora, anzitutto, non consideriamo bella, si deve osservare, la comicità dell'avvenimento preso a sè, ma la rappresentazione di esso, rivelante la padronanza dell'artista nel ritrarre coi suoi mezzi quella situazione reale o fanta-

stica, ed è tale adeguatezza che chiamiamo bella. Ed essa è alla sua volta condizione indispensabile di comicità.

Un'altra condizione è che la differenza sia forte tra il fine atteso e l'ostacolo, o il risultato, quello insomma che accade; l'impedimento comunque del moto verso il fine. Occorre che l'arte concentri l'attenzione su questo fatto e quando bene riesce coi suoi mezzi allo scopo, essa è bella; e s'intende perciò come essa, in quanto tale soltanto, sia mezzo, cioè in quanto noi riusciamo bene ad appercepire la sproporzione.

Quello piuttosto che deve spiegarsi è il piacere derivante dalla contemplazione di quest'ultima, piacere che ha un particolare riflesso organico, il riso. Esso è dato dalla visione delle sconfitte di volontà che non ci toccano nè con piacere nè con dispiacere: esse non sono per noi rilevanti. Abbiamo visto tendere, ma noi non tendevamo insieme, tendere con passione, essere molto delusi, e noi non ce la prendiamo, noi che pure non siamo egoisti.

Ebbene, ivi si afferma la nostra immunità dall'altrui dolore, in maniera che pure non nega imperfettamente la simpatia nostra con gli stati d'animo altrui; tanto meno v'era luogo a condolersi quanto più sproporzionatamente a nostro giudizio si era teso quel volere. La simpatia nostra non consiste nel volere tutto quel che gli altri vogliono, e tanto meno con intensità pari.

E questo *dolore degli altri che possiamo tranquillamente osservare senz' addurre alcun' imperfezione in noi*, è eccezionale e ci dà un eccezionale piacere. È così notevole fatto questo benessere nostro, pur di fronte a quel che normalmente gli è ostacolo, che si è costituita proprio una sua espressione fisiologica, il riso. È un'*assenza di simpatia che non ci ostacola nel nostro tendere all' Assoluto.*

Ed appunto perchè nessun'assenza di simpatia egli sente come siffatto ostacolo, noi pensiamo il malvagio, inetto a tale distinzione, come colui che ride dell'altrui male più doloroso, più degno di essere simpateticamente sentito, oppure come la fosca persona che non ride di nulla.

Nè può toccarci l'obbiezione che contro questa nostra interpretazione del comico, del ridicolo, si tragga da ciò che come tali sono ammirate numerose caricature alle quali essa non si adatta, perchè ivi non è riprodotta l'incoerenza suddetta fra risultato e volere. Le caricature a cui si allude, in realtà non saranno mai comiche, cioè non susciteranno mai il riso. Abile uso dei mezzi grafici esse saranno soltanto, affinchè l'attenzione sia concentrata su un certo difetto fisico della persona, al quale si vuol dare risalto — e belle per ciò.

Queste riproduzioni saranno bensì avvicinate alle altre, perchè vi si verifica quell'esagerata convergenza dell'attenzione su un dato aspetto, magari turbandone le proporzioni, mezzo tanto usato per ogni scopo di comico: ed inoltre perchè quel difetto è un male che non ci turba in tutti questi casi, ugualmente.

È da notare poi che il ridicolo non consiste soltanto in questa contemplazione di volontà altrui frustata, se anche questo è il caso più frequente e senza dubbio il primitivo — talvolta la volontà nostra si tende in una lettura, in un'audizione interessante e prevedendo ch'essa ne riceverà certe successive esperienze vi si dispone. Ebbene può darsi non solo che quest'esperienze siano diverse da quel che si attendeva, ma che questa delusione della nostra volontà protesa nell'aspettativa non ci offenda.

Volevamo, non per evitare un dolore. Ed allora questa volontà nostra delusa, contempliamo come se fosse un'altrui volontà, e ridiamo di noi, e quell'oggetto esteriore dichiariamo ridicolo.

*

Strettamente connesso col piacere derivante dall'arte, come rivelazione di signoria del volere, è quello che ci è dato dal *giuoco*. Sino dall'epoche primitive, e sin dall'in-

fanzia per ciascun uomo, si è tratto piacere dal foggiare artificiosamente certe situazioni della vita, perchè la volontà del giuocatore che le aveva create vi si potesse contemplare tranquillamente attiva, riscontrasse in esse quella signoria propria che così a buon mercato non avrebbe certo saputo conseguire nella vita ordinaria.

Ed anche, attira al giuoco in cui v'ha chi vince e chi perde, la possibilità della vittoria, di sentire la propria volontà signora, anche all'infuori di ogni lucroso guadagno; se signora del caso e dell'abilità dell'avversario, può darci più piacere che quando la vittoria si debba strappare soltanto alla valentìa d'un rivale.

Come espressioni corporee d'una volontà — anche se del corpo simulino le parvenze in seno allo spirito nostro, sono così valutati — suscitano gli oggetti impressione in noi di bellezza. Li giudichiamo belli senz'altro, senza indagare se proprio essi siano espressione fedele di volontà: è ch'essi ci paiono un segno di trionfo della volontà e perciò li ammiriamo.

Che m'importa s'io so che volontà non c'è entro quel mare, che quel quadro è bello, malgrado l'intenzione dell'artista e da questa diverso? Io sosto qui nell'oggetto, giudico questo; e questo di per sè, preso per ciò che è, mi fa tale impressione. Nella tendenza mia a scoprire nelle cose più che sia possibile di signorie del volere, quelle riflessioni non mi conducono punto ad abbandonare il mio apprezzamento, e dico che il mare è bello come se, in realtà perchè come se, contenesse un volere, che quel quadro è bello come adeguata espressione d'una volontà di ritrarre quel che ritrae, se alcuno avesse voluto ritrarlo.

All'opposto, l'indagine della volontà dell'artista riesce a rivelarmi talvolta nuove bellezze, che io conquisto alla

serie degli oggetti da me ammirati, gioiosamente accresciuta. Ben venga la bellezza anche se prima ignota, purchè dopo l'illustrazione non richieda uno sforzo cogliere nell'oggetto la signoria del volere.

Ben più presso all'Assoluto noi siamo, intuendo come qui l'affinità colle cose, che quando schiavi del corpo, tutt'uno con esso e chiusi in noi, ci accontentavamo, nei piaceri fisici, delle bassure del senso. Qui guardiamo intorno, fuori di noi, superando le disintegrazioni con una reintegrazione gioconda, che talvolta raggiunge altezze supreme per noi relativi, su verso il nostro ideale, come nella contemplazione del dolore tragico.

L'Assoluto conoscerà negli oggetti sè stesso che non è però volontà: possiamo dire allora ch'egli avrà, se così, la visione del bello? Non lo crediamo.

Il bello è conforto di coscienze lottanti; in sè reca il segno d'una lotta vinta dal volere, da noi che siamo volere: ci sentiamo vittoriosi nel bello, e più prossima ci sembra la definitiva vittoria.

Ma l'Assoluto non vince, perchè l'Assoluto non lotta. Esso non può sentire, contemplando tutte le esperienze, una loro bellezza. Non basta trovare affinità per trovare bellezza; un'affinità, e più stretta anzi, è trovata anche nell'emozione morale.

Ci sentiamo noi ammirando, ma ancora ci sentiamo volere; se così non fosse non ne trarremmo conforto: che siamo volere, non possiamo nè dobbiamo dimenticare, finchè non abbiamo superata ogni estraneità.

La Via morale.

Esteriorità spaziale e Dolore altrui.

Delle porzioni di spazio che ci attorniano, alcune ve n'hanno, fu visto, che posseggono una proprietà particolare: simili al corpo nostro esse sono, cioè a quel non io di cui sono con noi più stretti i rapporti.

In connessione con ciascuno di questi corpi, pensiamo che sia uno spirito, cioè che alcuni dei mutamenti di essi obbediscano a dei voleri, o producano dei sentimenti che non sono i nostri, se anche come i nostri, voleri, sentimenti esteriori a noi, non io per noi. Ma ciò adduce forse un'esteriorità spaziale di questi, come se fossero porzioni di spazio, cioè?

Sembra a prima vista che noi possiamo dirli diversi, ma non esteriori: di per sè essi non sono capaci d'imporsi, di ostacolare la mia volontà, hanno bisogno del corpo. L'uno non è l'altro, perchè ognuno sta in una connessione che non è l'altra.

Io vedo un corpo umano muoversi: significa per quel che dal corpo mio inferisco, esserci stato chi ha voluto che si movesse, ma non sono stato io, e questo vuol dire che io non ricordo di aver avuto tale volontà.

Eppure io dico che questa volontà esiste: non soltanto esiste come una conoscenza mia, ma è una conoscenza a cui assegno un posto fuori di me: là risiede questa conoscenza, questa esperienza; cioè la colloco in uno spazio, in un'altra esperienza esteriore a me ed esteriore ad altri spazî: me e spazî che sono anch'essi esperienze.

Ebbene, tra quell'esperienza e le esperienze in cui la colloco ha campo di ripetersi la distinzione già fatta tra esperienza e contenuto di essa: colloco in contenuti di esperienza quell'esperienza, e la distinzione ha il significato medesimo; è suggerita cioè dal punto di vista diverso con cui consideriamo ciascuna esperienza: di per sè nell'un caso, e in serie nell'altro.

Diversa da me, operosa su un corpo fuori di me io penso così un'altra connessione di esperienze. Quel corpo non dipende ma opera press'a poco come se dipendesse da me ed io ne dipendessi. Coesistente e non esteriore sì diversa; ma io alla maniera spaziale la penso proprio esteriore. Vuol dire che c'è insieme con ogni stato di coscienza un altro, più altri — perchè non c'è con me un uomo solo — e diverso dal mio perchè altre connessioni esso ha.

C'è senza che io lo senta: questa la diversità sopratutto dagli stati miei, e questo non sembra un puro e semplice non essere in connessione. Perchè uno stato di coscienza è sentito senza proprio metterlo in connessione: dopo bensì, è vero, che l'ho sentito, o mentre già l'ho incominciato a sentire, per i suoi momenti passati, io lo connetto.

L'esperienza altrui, io la vivo come contenuto della mia esperienza, e non come esperienza mia. Ma così è anche per l'esperienza mia quando, per esempio, ricordo un mio dolore, o lo prevedo.

Salvo che l'esperienza mia passata, io la connetto giù giù fino allo stato attuale, e l'esperienza altrui no. L'esperienza mia attuale non può essere diversa dall'esperienza mia attuale, mentre l'esperienza altrui attuale, sì, dalla mia. I ricordi non sono che di fatti del passato, mentre qui può trattarsi benissimo di fatti simultanei.

Ma una parentesi va aperta, com'è che il passato mio lo connetto agli altri stati miei come un ricordo; mentre per il passato altrui, cioè per stati di coscienza in fondo come quelli, non è il medesimo? Com'è anzitutto che il fatto ricordato l'attribuisco a me?

Fu già visto che costruiamo l'io come una successione temporale, come un continuo. E questo continuo lo riempiamo di fatti la cui esistenza ci è attestata non già da ricerche fuori di noi, a prescindere affatto dal non io, ma dall'indagine solitaria nello spirito nostro, che tanto meglio anzi riesce quanto meglio si riesce a non farci distrarre dal mondo esteriore.

Ma nel caso che ora ci occupa bisogna guardare fuori, accuratamente inquirire un non io, e soltanto come risultato di tale indagine nostra riusciamo a saperne qualcosa.

È quindi la *prova dell'esistenza* quella che qui decide: se non vi fosse *un corpo* che ci dicesse qualcosa, sarebbe inutile per noi fare ogni indagine. E nell'attualità, attualità al limite s'intende, anche qui entra, nel primo caso, la memoria, il collocamento dello stato attuale mio nell'attualità è fatto senza uscire da me, mentre l'altro è un risalire dalle conseguenze fisiche, fatti del corpo, alle ragioni psichiche.

Ma come posso io giungere a pensare un'esperienza che non sia la mia? Appunto come abbiamo detto in virtù della memoria: anche la previsione si fonda su essa. Io mi rappresento gli stati altrui, come se fossero stati miei ricordati; come se, poniamo, la mia vita passata invece di trascorrerla in questo corpo qui, l'avessi vissuta in quell'altro.

Senza dubbio, s'io non ricordassi, non saprei connessioni di corpo con spirito; nemmeno saprei i miei stati passati, saprei il presente e con quello non potrei ragionare D'un termine solo non faccio una connessione, d'un solo anello una catena. E nel presente io proseguo questa catena, e pongo uno stato analogo ad uno dei mie ricordati.

Per ricostruire quindi il mio passato, il mio io nella sua successione, mi occorre la memoria; per ricostruire l'altrui passato, memoria ed osservazione del corpo; sì da parere che se non ci fosse il corpo non sapremmo niente degli altri.

*

Lo stato di coscienza altrui è dunque uno stato che c'è, senza che io lo viva come contenuto, c'è come esperienza. Può dirsi per come l'ho foggiato, ch'esso è essenzialmente io, ma non io, un altro io: un io in connessione con un corpo fuori del mio io, ma esso, inesteso com'è al pari di me, non può dirsi, sembra, che sia fuori di me, bensì che sia diverso da me, cioè in un'altra connessione. Il colore d'un oggetto, sta forse fuori della forma che ne risulta? No, nemmeno per idea: eppure connettiamo l'uno al concetto di colore, l'altra a quello di forma, come qui, gli stati del mio io sono riconnessi a quelli ricordati nella detta maniera, e gli stati degli altri a quelli conosciuti coll'osservazione del corpo.

Ma qui pare proprio che noi siamo anche in termini di diversità spaziale; non sorge questa in virtù d'un opporsi alla volontà nostra? Ebbene, questo altro non io talvolta si oppone a noi, o meglio si oppone il corpo ma noi alla maniera solita, assumiamo a ragione di questo una volontà. Una volontà, sia pure col mezzo del corpo, si oppone alla nostra, non siamo quindi in condizione da porre quella volontà fuori di noi, nello spazio?

È così: ciascuna di esse non è spazio, non è denominazione unitaria di esteriorità, esteriorità è un termine che acquista senso dal rapporto di due termini. Come il rapporto fra corpo ed anima, ove il corpo fosse consistito di un termine solo antagonista della volontà, non avrebbe per ciò solo fatto diventare il corpo, nozione spaziale, spazio. Nozione spaziale sarebbe la connessione loro, risultante da un'esteriorità dei due termini, cioè sarebbe lo spazio in cui quei due termini sarebbero collegati. La riduzione di quel corpo ad attualità mia e non altro, farebbe cessare lo spazio, vedemmo.

L'io non contiene in sè altre esteriorità, quindi esso è soltanto un termine di un rapporto spaziale. Ma il corpo non è come l'abbiamo supposto: altre esteriorità esso contiene. Quindi esso sì ch'è spazio.

L'io è un'esteriorità dal corpo, non spaziale, e tende a cessare di essere anche esteriorità. Ma proprio com'è possibile un'esteriorità spaziale che non fa spaziali i due termini, nel caso suddetto, così tra gli spiriti. Noi non siamo più quindi, nel caso delle molteplici anime umane, come per la diversità non spaziale del colore e della forma, siamo proprio in termini di esteriorità spaziale.

Finchè la vita intima d'un'altra persona esiste al mio fianco e rivela l'opposizione sua alla mia volontà, in virtù delle sue manifestazioni corporee; ed io ne ammetto, non come per gli stati dello spirito mio, un'esistenza che conoscenza è pur sempre, ma non coeva alla conoscenza mia, esistenza anche quando io non la conosca, conoscenza non per anco da me conosciuta — io la colloco nella serie temporale e nell'ignote esteriorità spaziali.

Anche quando la volontà mia e quella dell'altro battessero vie diverse, o la stessa, senza intralciarsi, un'esteriorità di quella allo spirito mio risulterebbe innegabile, non per via dell'esteriorità dei due corpi ad esse connessi, ma proprio per esteriorità degli spiriti sempre.

Ove, ricostruendo sulle basi illustrate quella successione di stati, essa allo sguardo mio apparisse trasparente, senza residuo, vedrei pur sempre quegli stati, se anche non opponentisi alla mia, volontà, non dipendere da essa, esperienze contenuti della mia che — se anche analoghe alla mia attuale, non più semplice rappresentazione di esse — sarebbero sempre conosciute da me come non le stesse di essa, tutt'una con me, colla volontà mia; esteriori quelle.

E così gli spiriti che mi circondano, essi come il mio inestesi, racchiudono pure uno spazio, ognuno di essi è circondato da uno spazio segnato da corpi e da spiriti; ch'è quanto dire che come in generale dell'esperienze mie, non

arbitrarie, la nozione della causa è esperienza che come contenuto colloco fuori di me, così per la nozione della causa spirituale, un'altra esperienza.

Finchè si verificheranno i fatti accennati, io non potrò non collocare fuori di me quella causa. Tendo bensì all'elisione della sua esteriorità, l'aspirazione mia è di trasmutare quell'attualità altrui, ognuna anzi, in attualità mia senza esteriorità di residuo. Io mi protendo agli altri spiriti, attraverso i corpi, per a me accomunarli, onde tra spirito e spirito più non sia spazio, non tra esperienza ed esperienza, ma una tutte le altre contenga ed in sè anche tutto lo spazio.

Ed appunto questa è la tendenza morale, che possiamo definire *tendenza a far cessare l'esteriorità spaziale tra l'esperienze:* non più tra una mia esperienza ed un suo contenuto soltanto, come pel corpo, ma tra una mia esperienza pur sempre, e sempre un suo contenuto, che però non è che un'altra esperienza.

Già vedemmo una tendenza scientifica a far cessare l'esteriorità temporale tra l'esperienze: l'indagine ansiosa per trasferire nei nostri ricordi la nitidezza della percezione immediata. Non era quella, tendenza a trasmutare un non io nel mio io com'è la morale, sì a sopprimere il passato dell'io trasformandolo in attuale.

È quindi la morale una tendenza a trasferirsi negli altri, a sentire come proprio ogni presente degli altri, sì da trasferire in noi anche l'attesa per i presenti altrui, considerare quindi anche ogni futuro altrui come proprio.

Effetto di tale trasferimento, una tendenza analoga a quella già studiata, dell'individuo per i suoi, ad evitare i dolori presenti o previsti degli altri, ormai divenuti suoi propri. La tendenza stessa, infatti, può anche designarsi come *tendenza alla fine dell'altrui dolore.* Le due formole

sono l'una all'altra connesse, salvo che noi di solito diventiamo consci di tale tendenza, non nella prima sì nella seconda maniera.

Nell'aspirazione nostra all'identità spaziale, via via che ci approssimiamo al termine nostro, l'altrui dolore si fa nostro dolore, gli ostacoli degli altri nell'aspirazione loro all'Assoluto diventano nostri, e si traducono in nuove tendenze come gli ostacoli nostri. La nostra tendenza all'identificazione, presa coscienza dell'esperienza altrui, compartecipa del moto di questa, ch'è una fuga perenne da ogni dolore, onde si verifichi un'identità nell'esperienze motivate.

Tra le due formole vige un rapporto che, per quel che significano, è di ragione e conseguenza: la seconda tendenza trova nella prima la propria ragione, il motivo. Resta però adesso da difendere entrambe, sopratutto la prima, da alcune obbiezioni ch'è probabile vengano mosse, e che c'inducono a delle limitazioni.

Sia pure la tendenza morale a far cessare l'esteriorità spaziale fra l'esperienze, questo non basta a farla morale. Quando riviviamo le indagini d'un ricercatore, o pensiamo sì com'egli la pensa, la sua concezione del mondo, a cui noi siamo anzi giunti, battendo il suo stesso cammino, con ciò non ancora possiamo dirci morali. E tanto meno se riviviamo l'odio d'un uomo malvagio: in tal caso, anzi, potremmo senz'altro essere detti immorali.

Perchè quell'odio è negazione di omogeneità, adduzione di disintegrazione spaziale e peggio, rispetto non a quello spirito, sì agli altri, gli odiati.

Per quest'ultimo caso sembra chiaro, l'esteriorità spaziale cesserebbe con uno spirito, ma cogli altri sarebbe peggio che mai; piuttosto merita uno schiarimento la prima difficoltà.

Condividere l'esperienza dello scienziato, del filosofo, l'altrui ammirazione estetica, sono fatti che non ci allontanano dall'Assoluto, tutt'altro, e pure non sono essi precisamente che noi chiamiamo morali. Guardiamo più addentro.

Quei fatti hanno questo di comune, che sono tendenze ad evitar pena attuale o prevista; è questa la natura di ogni tendenza — lo abbiamo già detto, illustrando quel che sia la tendenza — e non cade per mutare di tempi nè per appartenere a spiriti spazialmente distinti. Noi siamo morali non nel partecipare a quelle ricerche o contemplazioni, sì alla pena che quegli spiriti d'indagatori o di artisti troverebbero, per esempio, nel cessare di quelle onde vi persistono, oppure negli ostacoli che loro sorgessero contro.

Ancor più morali se quell'assunzione per nostra dell'altrui pena ci condurrà all'azione, come per una pena nostra, all'aiuto dell'artista o del ricercatore; ancor più morali nel coadiuvare gli altri spiriti nel moto verso l'Assoluto, come fossero lo spirito nostro; sentirsi aspiranti in tutti gli spiriti all'Assoluto aspiranti. Condividere l'ansia del ricercatore, dell'artista è morale: sembra moralmente indifferente invece condividere quelle attitudini di sosta. Leggere la descrizione del procedimento tenuto da uno scienziato, non è *partecipare all'ansia* che lo faceva operoso, *tendenza a coadiuvarlo per affrancarlo dall'ansia.*

Ancora non sembra chiaro come, se è vero questo, possa mantenersi tal quale la prima delle due formole.

Ed allora notiamo anzitutto che non solo la fuga dal dolore è comune carattere come di ogni nostra, così di ogni altrui attualità soggettiva, ma altresì che ad ogni nostra tendenza all'identificazione coll'altrui vita, sembra che questo comune carattere sia un permanente ostacolo in noi.

Perchè se noi non vogliamo il dolore, ci guarderemo bene di assumere l'altrui dolore come nostro. Lieti se potremo accrescere la nostra gioia col far nostra l'altrui, saremo guardinghi dal compromettere la tranquillità nostra in quella maniera.

E quindi proprio il fatto che gli altri sono doloranti talvolta, la sofferenza degli altri, è l'ostacolo che ci si oppone quando, spontaneamente, nel moto verso l'Assoluto, cerchiamo di assimilarci quante più esperienze si possa. È

qui perciò, nell'assumere a nostro il dolore altrui che più robusta in noi si rivela la tendenza a far cessare l'esteriorità spaziale; *essa supera così la prova del fuoco.*

Egoisti, rinchiusi in noi stessi, ci allontaniamo dagli altri al loro primo dolore, rinneghiamo la nostra fraternità tra noi e loro. È con nostro dolore che l'altrui dolore prendiamo per noi, ma più intenso dolore ci recherebbe il non farlo, di qualunque sia trasmesso a noi — nell'emozione morale: e divenuta la vita altrui a tal segno la nostra è impossibile che così non facciamo, perchè è impossibile che vogliamo il dolore maggiore — e poi è un circolo senz'uscita in fondo, il dolore di non esser morale sarebbe già dolore morale.

Vuol dire che i due spiriti non sono più che tutt'uno, ch'è impossibile dividerli per l'essenza comune di ogni attualità soggettiva che è volontà, e che non giungerà mai, per dolore che sorga, a preferire il dolore più forte di ogni altro. I due spiriti si sono essenzialmente saldati. È nell'assunzione dal dolore, ripetiamo ancora, che senz'equivoci a noi si rivela la tendenza alla soppressione dell'esteriorità spaziale fra l'esperienze.

Le altre assunzioni possono avere diverso il motivo. Quando io ripeto a me stesso, vivendone il senso, la formola che il filosofo raggiunse, io non lo faccio perchè voglia che tra me e quell'uomo cessi l'esteriorità di ogni esperienza. E siccome anch'io aspiro a quella formola, e mi è forse così abbreviato il cammino, o comunque m'è utile saperlo per questa mia aspirazione, io desidero vivere quell'esperienza perchè è di un filosofo, non me ne curerei se fosse un'altra esperienza.

Da un volere generico non già a far cessare l'esteriorità spaziale ma ad appagare il mio desiderio scientifico, quell'esperienza procede. Ed anche quando indaghiamo l'impressione che fa su alcuno un certo oggetto bello, e cerchiamo di avere la stessa che lui, è perchè desideriamo d'integrare colla sua la rivelazione nostra di quella bellezza, è il desiderio estetico nostro motivo.

Ma nell'assunzione del dolore altrui come proprio, si rivela nella sua più genuina purezza la tendenza ad abolire ogni confine di spazio: assunzione del dolore altrui perchè d'uomo, indipendentemente da ogni altro appagamento che possa derivarci dall'assunzione del dolore di quell'uomo in particolare. Già di per sè non può essere che morale la tendenza ad accrescere con quella degli altri la somma dei nôstri dolori; salvo quello dell'esteriorità superata, non v'è altro piacere connesso.

Noi possiamo confermare quindi che tendenza ad abolire la disintegrazione spaziale fra l'esperienze è quella morale, e che si rivela nella sua purezza coll'assunzione del dolore altrui come nostro, del dolore altrui perchè dolore e basta.

Ma a tal punto sembra che ancora resti un'obbiezione facile a muoversi. Non tutti gli altri dolori sono tali che, assunti, bastino a fare l'esperienza nostra morale, vi son dolori irragionevoli, alcuni ve n'hanno che sono malvagî, occorre che noi restringiamo quindi la significazione di questo dolore o che la modifichiamo.

Occorre in realtà portare uno schiarimento alla formola nostra. Vi sono dolori degli altri che noi saremmo immorali a far nostri dolori, come v'hanno piaceri degli altri che saremmo ugualmente immorali a sentire come piaceri e non come dolori.

Ma che dunque, la costruzione da noi sin qui proseguita, è ora destinata a crollare? Non è vero dunque che noi tendiamo ad abolire le diversità tra l'esperienze, e che dolori nostri sono gli altrui dolori? Ma conviene riflettere anzitutto su quel che sia dolore.

Si disse ch'è dolore per noi quel che nel nostro moto verso l'Assoluto ci ostacola, e gl'impedimenti più gravi son più acerbi dolori, quelli che più noi fuggiamo, preferendo

ad essi magari, un dolore pur sempre, ma impedimento dolore più lieve. È naturale quindi che il dolore di chi a torto si rammarichi, magari di quello che per noi sarebbe piacere, mai non potrà esser da noi fatto nostro. Se no, negheremmo in quel punto la tendenza all' Assoluto che vogliamo assecondare, affermare.

Soltanto perchè desideriamo che così non accada, perchè aspiriamo a che le assunzioni del dolore altrui per nostro, siano altrettante approssimazioni all' Assoluto, e per ciò siano volute da noi — sarà per conto nostro supremamente morale l'azione suggerita a noi dalla volontà nostra turbata per quella disarmonia insuperabile nel momento, a che quello spirito si avvii a tendere come noi all' Assoluto, a valutare come noi gli ostacoli, a sentir come noi.

Sarà morale l' educazione di quello spirito, e sarà in tal caso morale, *non già sentire l' altrui dolore*, *ma sentir dolore per quello*. E diverso da quello sarà il nostro dolore. Un dolore cioè che non sarà appagato da quel che potrà appagare l' altro — son due dolori — un' altra tendenza dolorante che va ad un fine diverso ed ha un diverso motivo: ma ch' è sempre in fondo assunzione d' uno stato altrui come nostro, uno stato che noi non viviamo, pur considerandolo come se fosse nostro per un istante.

Allora infatti siamo perfettamente morali, che ci diamo a tutt' uomo a purgare altri da quella macchia, colla stessa fervida, zelante premura che porremmo a purgare noi da una nostra, quasi che ci movesse un nostro rimorso, quasi che quella macchia fosse nostra e ce ne ricordassimo. L' altrui dolore è vissuto in tal caso non come un' attualità nostra, ma quasi come un nostro ricordo, come un' imperfezione, dolorosa attualmente perchè imperfezione in cui non vogliamo più ricadere, e ci vergognamo di esser caduti.

Ma anche talvolta in un' attualità contestuale — senz' andare a cogliere proprio quest' analogia colle nostre imperfezioni ricordate — noi siamo consci di qualche nostra imperfezione presente, in cui è doloroso persistere. Dipende

invero da ciò che noi abbiamo sì volere di liberarcene, ma più forte ancora è il volere restarvi: ciò che non toglie lo scempio, straziante anzi talvolta, della prima tendenza.

Senza dubbio però l'analogia più adeguata è quella cogli stati che ricordiamo: la tendenza imperfetta è qui un'attualità nostra, ed è più forte anzi di quella affrancante. Noi siamo imperfetti. Ma è rispetto alle nostre imperfezioni passate che ci poniamo nello stesso meritorio atteggiamento che rispetto a quelle altrui, preoccupati soltanto dal timore di ricadervi ancora. Noi dedichiamo, se siamo morali, la cura medesima ad educare gli altri che ad educare noi stessi.

E la ragione stessa fa anche talvolta dolori nostri i piaceri degli altri, ed anche questo è morale: perchè ci duole di non poter compiere senza addurre imperfezione in noi, quella compenetrazione cercata da noi tra gli spiriti: ed ancora ci preoccupiamo degli altri come di noi.

La tendenza quindi a far nostro il dolore degli altri, è tendenza a che noi possiamo far nostro ognuno di essi dolori. È vivere la vita degli altri; preoccuparsi, come se fossero nostri, degli ostacoli che contro di loro si parano sulla via doverosa; è sentir dolore per gli altri, il dolore anche non sentito da loro: i dolori che sentono e quelli che non sentono, ma che se fossimo loro noi sentiremmo per certe loro esperienze.

Ogni loro dolore suscita in noi o un dolore identico o quel suddetto diverso, anche qualche piacere loro suscita in noi dolore. Nel moto verso l'Assoluto, il tentativo di superare l'esteriorità degli spiriti, a questo riesce di fronte al dolore: o tale quale l'assume o ne sorge in noi uno diverso, e così dolore da quei piaceri.

Quest'eterogenesi è in tal caso l'unica per noi identificazione possibile, perchè quel moto nostro nonchè agevolato non sia compromesso: accorarsi di questi stati come se fossero nostri, ma non presenti s'intende — la nostra volontà si ribella, non vuole l'indubitabile imperfezione presente — bensì quasi fossero stati nostri passati, tali che ogni cura ponessimo a non più ricadervi.

Operare quindi a salvare gli altri colla stessa assidua insistenza che se si trattasse di salvare noi stessi, sentendo non come nostro, proprio, il dolore altrui, ma vivendo il dolore che tutti ci prenderebbe se fossimo noi e loro ad un tempo, come loro imperfetti ma insieme consci ed accasciati dell'imperfezione: vivere così il dolore altrui come nostro significa *vivere il dolore che avremmo se fossimo insieme altri e noi.*

Forse questa è la formola migliore per esprimere l'emozione morale, che non è abbandono della personalità propria per vivere quell'altrui, ma persistenza del proprio ideale, della propria unitaria vita morale. Non è rinunzia al proprio io ma ricongiunzione a questo d'un altro: elisione della distanza spaziale non colla soppressione d'un termine ma colla compenetrazione d'entrambi, intensificazione di vita e non immiserimento; il risultato di esperienze congiunte.

Rinchiudermi nella serie d'un altro più imperfetto di me, sarebbe peggio che rinchiudermi in me.

È sempre sopratutto vita di dolore attuale o previsto, perchè è qui, ripetiamolo ancora, nell'accrescere la somma dei miei dolori, che si rivela l'impedimento più grave all'identificazione spaziale. Non solo, ma se sono io ed altri insieme, vivere la tendenza altrui (ed altri non è nulla se non questa tendenza) significa essere quel che è una tendenza, attualità di dolore o previsione di dolore.

Il Piacere e il Dolore morali.

Tendenza ad immedesimarci cogli altri, o almeno a farlo possibile, sì che ne sia appagata e non turbata la nostra aspirazione all'Assoluto, a farci attuali più esperienze è possibile, è per quel che abbiamo detto nel capitolo precedente, l'emozione morale, disposizione volonterosa a sentir dolore per gli altri, a fare per loro quel che facciamo per noi anelanti all'affrancamento dal dolore cui la disintegrazione dall'Assoluto costringe gli spiriti nostri.

Ad esso noi non aspiriamo più colla nostra anima sola, colle nostre attuali esperienze, ma di quante altre tendenze, volontà v'hanno che non sono l'anima nostra, noi dividiamo le sorti. Se siamo morali, vogliamo fare di tutte queste volontà colla nostra un'aspirazione sola all'Assoluto.

Della tendenza estetica già vedemmo gli appagamenti: essa è soddisfatta - se anche un po' di malcontento l'assilla, per l'aspirazione incessante alla perfezione artistica — di scorgere sull'oggetto l'impronta della volontà trionfante. E questa tendenza morale che aspira alla soppressione dell'esteriorità spaziale, quando si dice contenta, cioè quali sono i suoi fini immediati, il cui conseguimento le dà piacere, se anche un po' di pena, quella che fa tendere ancora, continua a dargliela la non conseguita ancora, definitiva immedesimazione?

Certo, ci è noto che noi non riusciamo mai ad esser tutt'uno spazialmente cogli altri. Ognuna delle esperienze, la mia e l'altrui, non solo è collocata in connessione diversa; ma anche sta di contro a noi, sempre, un'esteriorità residuale almeno, che non tutta è percorsa, pervasa dal nostro volere.

Da quel che dicemmo risultava anche non potersi aver mai un bello perfetto: esso è sempre qualcosa che per essere percepito o anche fantasticato si oppone al nostro volere come un non io. Non è segno quindi, il bello, d'una definitiva vittoria di volontà sul non io, oltre che non è segno se mai di vittoria che su quella certa materia, quel certo non io; non su tutti, ed io altri ne so intorno a me. Qualunque bella vittoria ch'io scorga sulla materia, non mi dispensa dall'aspirare alla contemplazione di altre vittorie su altra materia. Il primo impedimento del bello assoluto attiene all'essenza del bello; all'imperfezione dell'artefice questo secondo.

E così non può aversi nemmeno una soppressione di esteriorità fra gli spiriti: ove raggiungessimo questo ideale, saremmo in più corpi uno spirito solo che quelli avrebbe

in proprio servigio; un solo spirito sia pure accogliente in sè, come anche attualmente ne accoglie, diversità non spaziali.

Sarebbe come se fossimo quel che ora siamo, salvo che in connessione con tutti i corpi umani anzichè con uno soltanto, nè pare che questa coscienza d'un'espansione della signoria fisica, proprio essa ci darebbe l'emozione morale, che implica simpatia con un altro spirito: qui l'altro spirito sarebbe soppresso.

Nè con noi accadde mai di sentire quella simpatia che chiamiamo morale: non si avrebbe l'assunzione a proprio d'un dolore altrui, perchè qui mancherebbe appunto l'altrui.

Non v'è quindi un termine finale particolare di entrambe queste tendenze; non v'è uno stato che sia di bellezza o di moralità che possa l'una o l'altra appagare sì che non aspirino più. Di là dalla bellezza e dalla moralità, nell'Assoluto soltanto, già lo dicemmo, esse finiranno di essere. Non v'è un fatto morale perfetto, per l'essenza sua, oltrechè per l'imperfezione nostra che fa sempre più o meno imperfette le compenetrazioni di spiriti.

Si spegnerebbero entrambe, la tendenza estetica e quella morale, nel punto in cui, anche nel nostro mondo relativo, avessero raggiunto quello a cui tendono. Ma non sarebbbe più quello per loro un valore estetico o morale, idoneo a dar loro soddisfazione delle due forme.

Non può esistere perciò un'esperienza in cui lo spirito sosti non aspirando più ad altro, e sì da ritrarne una soddisfazione perenne. La coscienza, allora, d'una limitazione che tendiamo a varcare, d'un non io di cui tentiamo l'assimilazione all'io — non io e limitazione che innanzi a noi permangono ad attestarci vittorie nostre sì, ma parziali, non definitive — deve dirsi essenziale alla vita di ambedue le tendenze.

*

Come di fronte all'oggetto che rechi su sè la bella impronta d'una volontà, non è in virtù d'una scelta, ma spontaneamente, che lo spirito nostro si atteggia all'ammirazione, o come altrimenti è turbato dal brutto; così non è in virtù d'una scelta che innanzi ad esperienze di altri noi viviamo il dolore che avremmo se fossimo insieme noi ed altri.

Hanno in comune questi due atteggiamenti di spirito che in noi si avverano indipendentemente dal nostro volere: è un non io ch'entrambi li impone — l'oggetto esteriore, l'altrui esperienza — come non è per una scelta nostra che proviamo le pene d'un urto esteriore.

Ma v'ha questo, che dal fuori di noi, nel primo caso ci vengono imposte esperienze piacevoli o dolorose: nel secondo caso pare al contrario in questa forma centrale del fenomeno, esperienze dolorose soltanto, accrescimento di nostri dolori; non v'ha una soddisfatta tendenza. Una tendenza sì, pur sempre che aspira all'immedesimazione cogli altri, che il dolore altrui procede ad assimilarselo, ma essa fa sentire ancor più dolore.

É una tendenza che muove verso un accrescimento del dolore individuale, non perchè lo abbia scelto, ma perchè è una tendenza tutt'una con noi, se morali; una nostra necessità. Una tendenza dunque all'accrescimento dei nostri dolori?

È che la percezione dei sensi ci comunica altrui dolori, ed essi suscitano in noi quello stato. Non è proprio in virtù d'una tendenza allora, come prima appariva, che tutto questo accade; come non è in virtù d'una tendenza, se anche esso è una tendenza, che noi proviamo il dolore di un urto.

Certo, non poteva esservi, così senz'altro, una tendenza all'accrescimento del dolore, tendenza attuale che avesse

maggior dolore proprio per fine subbiettivo, non dico obbiettivo. Ma allora la tendenza qual'è? che significava quel che dicevamo d'una tendenza a far nostro il dolore degli altri?

Una tendenza non può per suo fine averne che uno piacevole, o almeno di cui sia meno spiacevole raggiungerlo che no. E noi abbiamo già parlato di una tendenza morale a fine piacevole, aspirante ad una soddisfazione.

Si trattava della tendenza a superare l'esteriorità spaziale fra spirito e spirito, di cui le progressive vittorie non possono come tali che recar gioia; tendenza che nel dolore degli altri incontra l'ostacolo suo più grave, onde segno morale di questa tendenza morale dicemmo quel vivere il dolore degli altri.

Segno per noi, per gli altri, di questa tendenza in noi, e nulla più che un segno: non già soddisfazione suprema, fine ultimo di questa tendenza. Certo però tendenza anche quella, in quanto la somma accresciuta dei nostri dolori si trova compensata dall'approssimazione piacevole al fine supremo. Quella tendenza spontanea è sorta in vista di quel piacere appunto, malgrado il dolore commisto, e resta salvo così quel che dicemmo delle tendenze.

E così anzi, pur nell'assumere il dolore degli altri, ci rallieta un piacere ineffabile per ciò che più ampia ed elevata ci sembra la personalità nostra, quasi accresciuta di forze spirituali, operosa non in uno spirito solo, sì in più. Certo qui abbiamo un'antitesi.

Avvederci di quello stato nell'anima nostra ci dà soddisfazione grande, facendoci intendere quanto innanzi siamo giunti nell'immedesimazione degli spiriti, disposti ad accrescere per essa la somma dei nostri individuali dolori, non ricacciati indietro nemmeno dal timore di questi.

Ci sentiamo migliori, noi affermiamo, e ne godiamo, ed il godimento dell'immedesimazione di per sè, in astratto, cioè indipendentemente dall'esperienza immedesimata, è certo grande.

Ma ove si consideri non già la salda unità costituitasi così tra le due connessioni di esperienze (diciamo due, perchè è il caso più semplice), bensì proprio le esperienze tra cui l'unità è stata stretta, non può certo la soddisfazione nostra non rimaner molto turbata dalla pena degli altri, di cui qui si tratta. Se anche la salda unità ci fa pensare l'Assoluto vicino, alla realtà relativa, imperfetta quel dolore ci richiama crudele.

Minore coscienza di salda unità, non saggiata dal dolore, si ha nell'assumere un altrui stato piacevole, nel godere del piacere degli altri: minore quindi la soddisfazione morale, ma anche minori le detrazioni da fare a questa, imperturbata perchè non l'assilla presenza di dolore.

Ma v'è una combinazione possibile dei due termini antitetici. Quando noi con dolore nostro, non dolore morale, conseguiamo il piacere degli altri, e questo benessere altrui già da noi assunto a fine, faccia perdere al mezzo più che sia possibile quel carattere di sofferenza nostra — ciò suole soprattutto verificarsi nell'occasione di dolori fisici incontrati per gli altri — noi tocchiamo l'apogeo della soddisfazione morale. In ispecie quando il dolore fisico nostro non è più un'attualità, sì un vivo ricordo.

Non c'è più dolore, in tal caso, di cui la presenza ci offenda; noi e gli altri siamo gioiosi, ma anche vive in noi salda la convinzione, coll'evidenza che avrebbe se fosse presente, che nemmeno il dolore sa farci ristare dal nostro tendere a reintegrarci cogli altri. Abbiamo affrontato il dolore, perchè il piacere degli altri è nostro piacere, come in base ad un calcolo eudemonistico individuale. Noi davvero abbiamo operato in tal caso, come se noi e gli altri vivessimo tutta una vita. Abbiamo davvero vissuto, voluto il dolore come se fossimo, secondo la formola nostra, noi e gli altri tutta una vita.

E perciò la *maggiore soddisfazione morale ci è data dall' apprendimento del bene degli altri, conseguito con nostro sacrifizio passato:* la gioia che l'unità saggiata al dolore sa darci non è qui offuscata da esperienza di dolore presente. Secondo la combinazione dei due termini, saldezza saggiata dal dolore, assenza attuale di dolore, si graduano le diverse soddisfazioni morali, e quella resta suprema.

Ma v'ha qui un punto su cui bisogna intendersi subito. Alcuno potrebbe pensare: se quella è la soddisfazione maggiore, nei casi allora in cui il bene degli altri può essere ottenuto da noi per due vie; sarà sempre meglio, per potere poi, guardando indietro, aver quella consolazione, scegliere la via più dolorosa.

In quel che già abbiamo detto v'è tanto, bensì, per respingere questa soluzione. Imperfetta è la volontà che tra il piacere e il dolore preferisce il secondo, la coscienza penosa cioè degli ostacoli tra noi e l'Assoluto: essa rinnega la nostra tendenza migliore, adduce imperfezione dell'io.

L'io rimane conscio della sua via, quando all'intorno, impostogli da fuori, l'opprime il dolore; continua ad anelare all'Assoluto, si avvia ad esso ugualmente. Ma qui non tende più, non sa più la sua via. Di contro agli ostacoli, la tendenza che continui a vivere ci allaccia all'Assoluto; qui tra esso e noi nulla più di comune: caduto è il vincolo che ci faceva essere o poter essere almeno, più che relativi.

Peggio del dolore, è volere il dolore. E noi, conseguito col dolore nostro il bene degli altri, non potremmo in tal caso compiacerci di questo sguardo gettato all'indietro. Troveremmo la nostra vergogna, più penosa avremmo la visione del relativo.

Non siamo quindi noi, da noi soli, padroni di dare a noi stessi la gioia morale suprema. É il dolore soltanto, da noi non voluto, che colla sua pena può darci gioia siffatta. Esso solo può porci in condizione di averla.

Se allora, del non io che ci dà non voluti dolori, ci serviamo come di mezzo per il bene degli altri, giungiamo

più che sia possibile per noi relativi così, a sopprimere nella vita il dolore. Improntato della gioia suprema a cui esso serve, è fatto da noi il mezzo più adeguato per l'Assoluto, mezzo com'è di quello stato in cui acquistiamo il più vibrante senso dell'Assoluto.

È dolore che serve ad estirpare dolore; e lo benediciamo perchè sa recarci tanta gioia da non avvederci quasi più — il quasi è della relatività nostra — ch'esso sia dolore. Non ne siamo certo turbati nei nostri ricordi, nei quali non ci avvediamo più, qui ormai senza quasi, ch'esso fosse dolore nostro: fatti intangibili da esso, sereni nel contemplarlo, come l'Assoluto può esserlo, quando anche lui contempla il dolore. Noi non giungiamo soltanto alla soppressione del dolore ma proprio alla sua trasmutazione in bene.

La tendenza morale ci guida così alla gioia suprema tra quante possono darcene le nostre tendenze, nè sarà difficile intenderlo, ove si rifletta su quel male degli altri di cui essa, nell'individuo, mira alla soppressione come se fosse il suo proprio; male che su noi consci della via nostra incombe come una barriera tra noi e l'Assoluto, ardua più che ogni altra a sormontare.

Assorti nel gustare un piacere delizioso dei sensi, o nella contemplazione d'uno spettacolo di bellezza, la gioia nostra imperturbata, se anche riesce ad esserlo, non è che di pochi istanti. Torna presto ad assalirci il dolore; sia esso attuale sia previsto, torna ad occupare la nostra coscienza, come un ostacolo per la nostra mêta. E qui soltanto, nel caso dell'atto morale che al bene degli altri rivolga il dolore, quello che da noi non dipenda, ch'è più forte della volontà nostra nè per essa può scomparire attualmente — abbiamo dal dolore l'unica salvezza possibile, onde si annulla la sua natura di ostacolo.

E chi abbia educato lo spirito a questa riduzione del dolore, non soltanto la compie di quello che già sia stato mezzo all'atto morale; ma rispetto a quello stesso ch'egli ancora non ebbe modo di rivolgere al bene, tende ad assumere l'atteggiamento medesimo, nella consapevolezza che anch'esso da lui possa rivolgersi al conseguimento di felicità altrettale.

Per lui il male non viene per nuocere, ed egli è più prossimo all'Assoluto che gli sia possibile. Certo, ancora lo circonda il non voluto, ma non l'opprime; non può nascondere a sè la natura dolorosa del male, ma ne è tocco il meno possibile, la sua attenzione è tutta rivolta al bene che ne deriva ed alla gioia ch'esso gli dà. E se anche com'è, di tratto in tratto fra questa gioia s'insinua il dolore, gli sembra alcun che di estraneo a lui, in virtù appunto di uno di quei fenomeni di reiezione del dolore ch'esaminammo nel primo capitolo.

Ma anche a prescindere da questo caso della suprema soddisfazione morale, è nell'essenza dell'atteggiamento morale dello spirito l'idoneità sua per una soddisfazione ben superiore ad ognuno dei piaceri accennati.

Anche più del nostro dolore a cui, abbiamo detto, è impossibile, salvo per brevi istanti, sottrarsi nel godimento di quei piaceri e ch'essi non mirano a trasmutare — ci opprime e contamina ogni momento di gioia nostra in questo tendere all'Assoluto, la penosa coscienza del dolore degli altri.

E se siamo giunti a sentire l'unità di tutti gli spiriti più intensamente del nostro dolore, più di questo è naturale che ci opprima il dolore degli altri, pena su cui abbiamo una presa minore. Sappiamo possibili del nostro dolore le già illustrate reiezioni almeno momentanee, poter rivolgere l'attenzione altrove sia pure con sforzo, compierne la valutazione morale che lo trasmuti in bene, ma non è così per il dolore degli altri.

Certo noi non neghiamo a noi stessi, che altri, pochi

altri certo, possano del dolore far tutto questo, ma anche se tutti lo potessero sempre, esso più ci opprimerebbe che il nostro. Perchè di fronte alla nostra volontà, almeno, esso apparisce come un'esistenza esteriore, con essa non s'identifica, cioè coll'io nostro. In noi, a che tutto quello accada basta uno sforzo volitivo maggiore, che invece non riesce così senz'altro a distaccare dall'io il dolore degli altri, a superarlo.

Non lo possiamo noi, colla volontà nostra. Il dolore degli altri è sì per noi vero dolore, esso che non inerisce, non s'identifica alla forza destinata ad annullarlo in noi; esso che nella nostra coscienza non è accompagnato così come il nostro dal potere nostro di liberarcene. Esso è sì non io.

Fosse pure prodotto dal non io, era l'altro uno stato dell'io, e dell'io nostro se anche dolorante, sappiamo che contiene la forza vittoriosa sul dolore: ma qui prodotto dal non io è anch'esso non io. Non io per noi, se anche io per altri. Ma tale è per noi, noi almeno più opprime, noi che di fronte ad esso non abbiamo la *sicurezza costante dell'onnipotenza nostra,* com'è per il nostro.

V'è lo spazio tra noi e il dolore degli altri, a noi esteriore così.

È questa spaziale esteriorità del dolore degli altri, ond'esso ci opprime, che la tendenza morale vuole caduca. Essa mira nell'operosità per gli altri, a farci sentire la nostra onnipotenza sul dolore altrui, a spegnere la pena più acerba che offuschi ogni altra gioia. Almeno la gioia morale ne è libera, ed è perciò la più intensa di tutte.

Anche perchè le unità che si possono costituire tra spiriti sono più salde unità che quelle colla materia: è questa sempre spazio a meno che non la sopprimiamo, non può essere quindi contenuto dell'esperienza nostra che com'esprimente un'esteriorità da noi — essa resta spazio, mentre l'io è inesteso. Ma gli altri io non sono spazio, se anche divisi da noi dallo spazio. Soppresso questo fra noi e loro — non

più ostacoli, resistenze al nostro volere — come noi essi sono, in essi vediamo noi. Non sono più un non io che all'io si opponga mentre tale la materia resta, finchè non si giunga alla sua riduzione definitiva nell'Assoluto.

Gli altri piaceri ci presentano sempre un non io che resta tale. Questo è invece un non io di cui intravvediamo più facile la riduzione all'io: di questa anzi noi abbiamo certezza, la troviamo compiuta quando la vita nostra e quella degli altri riescono ad essere l'unità che nemmeno il dolore può infrangere.

Dell'unità fra noi e gli altri spiriti, noi allora non dubitiamo. Come invece non dubitare di quella coi corpi s'essi necessariamente restano un disintegrato da noi? È unità che da due voleri dipende quella con un altro spirito, dal mio e dal suo che il mio può influenzare omogeneo, ad esso com'è. Se vogliono essi possono fondersi, non possiamo lo stesso coi corpi. Cessano questi di esistere, se cessano di opporsi.

L'altro volere non cessa; cesserà di essere a me esteriore, pur mantenendo la sua diversità. Vedemmo simultanei nell'io una percezione e un ricordo, non sono esteriori e pure sono diversi. È l'altro un volere, e non cessa di essere un altro, perchè a me non si opponga, non sia fuori di me.

Il corpo cessa invece di essere quello ch'è, non può pensarsi da me se non come opponentesi a me: questo è vero di esso, anche se sia un nostro fantasma; esso è non io soltanto, non è un non io che sia pensato da noi come anche io, che se cessi di esser non io, resti io ancora.

E se è così, verso questo io, questa volontà aspirante alla gioia, in lotta come me contro il dolore, è naturale che la volontà mia si rivolga. Essa apparisce a lei come il più facile oggetto a reintegrarsi con lei — e di ogni vittoria del suo anelito per l'Assoluto, la fa dubitare l'insuccesso di questa sintesi prima.

È la sintesi che può più completa riuscire, darle quindi

la gioia maggiore, ed è anche quella che più l'accora, mancata, perchè è quella che più le preme, non solo, ma anche le sembra che debba riuscirle più facile.

Vedemmo il successo, l'insuccesso è di quando, malgrado ogni nostro sforzo, non ci riesca d'indurre in altri esperienze che possiamo vivere senza sentirci più imperfetti. È non sapere far liberi gli altri dal servaggio del relativo, sia esso di qualunque forma, dipendenza dal piacere fisico, inettitudine alla contemplazione del bello, inerzia nella ricerca del vero, egoismo incurante degli altri spiriti, oppressione del dolore, disconoscimento, comunque, dell'essenziale unità.

Quanto alle vie che possiamo battere e di cui l'insuccesso è la pena maggiore — rispetto ai piaceri noi non possiamo volerne la soppressione se siano beni, se non rechino con sè, essenzialmente, altri mali. Se essa non può volersene, l'unica via che ci resta è l'educazione, ispirare un'attitudine dello spirito che da essi non si lasci piegare. E l'educazione è anche l'unico mezzo per riparare all'inettitudine scientifica, morale ed estetica.

Diverso è per l'oppressione del dolore. Sono due i fatti che qui non vogliamo, non il dolore, non l'oppressione e son due allora, le vie. O sforzarsi a che cessi il dolore, a che il non io non infligga più pene, o se questo non sia possibile, o finchè non lo sia, cercare che lo spirito conservi la dirittura sua innanzi al dolore.

E il dolore morale, il più fiero di tutti i dolori, si ha quando il nostro sforzo rimane frustrato, quando malgrado ogni nostro volere, l'altro io continua a restare un non io.

Ma queste mancate fusioni tra me ed altri non soltanto possono accadere, malgrado la mia volontà, sì anche proprio per mia volontà. Certo, volontà mia non di quando alla fusione aspiri o mi accori di fusione mancata. Ma se anche io ebbi quella volontà imperfetta, posso cambiarla in seguito e ricordarmi di lei, trovare me nemico al mio fine.

È coscienza d'un'imperfezione inerente alla parte di me più intima, proprio alla volontà stessa che ora sfugge quella relatività opprimente, imperfezione irrevocabile se passata, se a farla inesistente io non ho adesso più presa, esteriore com'è nel tempo alla mia volontà, e pure è stata mia volontà. Io sento *rimorso*, ed una tendenza più appassionata che mai prende tutto me stesso anelante alla liberazione da tale ostacolo che all'unità degli spiriti, esso trova proprio entro di sè.

Quel che lo tormenta è il ricordo, ed esso non può liberarsi da tale angoscia che ristabilendo in sè la certezza di non albergare nell'intimo proprio, quasi un proprio nemico. All'operosità benefica, se sentiamo rimorso, ci diamo più alacremente che mai, per riabilitarci innanzi a noi stessi, anelanti alla *purificazione*.

Sia che lo trovi entro me nel passato, sia in altri fuori di me, l'ostacolo che più turba la mia volontà e le infligge più intensi dolori, è quel che apparisce ragione dei meno facilmente riparabili insuccessi, la malvagità. Essa nega proprio quello che la tendenza morale vuole affermare.

Quando noi, cercando l'unione morale cogli altri, troviamo che questa implicherebbe per noi l'assunzione dell'atteggiamento del volere proprio più rinnegante unione siffatta, far nostro l'egoismo di altri, perchè appunto in quegli altri verso cui tendiamo, troviamo egoismo, la nostra volontà resta sfiduciata, offesa, prende penosa coscienza della relatività in cui essa è condannata a vivere.

E tanto più l'avvince il dolore, quanto più questo egoismo le apparisce indelebile -- malgrado qualunque sforzo educativo di purificazione ch'essa, benefica, diriga sugli altri. L'unione che più essa sperava dovesse avvicinarla all'Assoluto, pare invece destinata a più che mai ricacciarla lontano. La soppressione dell'egoismo la condur-

rebbe al ristabilimento in lei di esso. Cade il più bel sogno che verso l'alto avesse librato il suo volo.

Il dolore fisico degli altri le duole, le duole l'altrui inettitudine estetica ed intellettuale, più ancora le duole non saper tenere nei piaceri e nelle pene conveniente contegno — ma la malvagità è la fonte dei più acerbi dolori.

Il primo è un male da cui, faticosamente sia pure, lo spirito può liberarsi, la cui presenza nello spirito è compatibile sempre col proprio superamento, e ciò non si ha per il secondo male, che quindi è peggiore.

Esso però non implica che per altre vie lo spirito non presenta l'essenziale unità, sopratutto non implica schiavitù corporea, egoismo. Sarà assenza di mezzi d'affrancamento ma di per sè non implica servitù.

Peggiore la schiavitù corporea; essa di per sè conduce a far poco conto degli altri, rende impossibile il supremo piacere, implica l'incuria della suprema unità, non ancora l'odio di essa, come la cattiveria morale. È questa l'attitudine perversa con cui lo spirito rinnega l'essenza propria, si apparta disconoscendola lungi dalla perfezione.

Nel caso precedente, i piaceri del corpo soverchiavano nella valutazione quelli che potevano derivare dall'unione morale cogli altri, non implicavano la negazione di questa come un dispiacere. L'unione morale è un dispiacere invece per l'uomo malvagio: secondo ciò che abbiamo detto, il suo è quindi il disconoscimento peggiore dell'essenziale unità; ed il peggiore ostacolo che l'uomo morale incontri nella sua aspirazione all'unità inestesa degli spiriti è da rinvenire quindi nella malvagità degli altri.

I precedenti ostacoli sono valutati da lui, secondo il rapporto già detto; può darsi bensì che in casi particolari, ostacoli pure appartenenti alle categorie normalmente più gravi, siano da noi valutati meno intensamente di altri, appunto perchè gli ostacoli maggiori di ogni categoria possono in certe circostanze esser più gravi dei minori entro una categoria, pertanto più grave. Quelle categorie designano

i caratteri generali di certi ostacoli che pur variano grandemente d'intensità; la quale pure, normalmente, è nell'ordine suindicato, per le ragioni esposte, crescente.

L'Amore morale.

Questa tendenza a fare di più spiriti tutta una vita, è chiamata amore, ma siccome sono varî i sensi di tale parola, ed anche sono varie le tendenze che su questa s'innestano, sarà bene non accontentarci di quel che intorno ad essa sotto il nome di tendenza morale, abbiamo detto sin qui, e chiarire i rapporti tra quei sensi ed anche tra questa e quelle altre tendenze.

Tendenza ad unità spirituale, nello spirito verso altri spiriti, essa li concepisce quindi, già lo vedemmo, come esistenti entro certi corpi che segnalano a lei l'esistenza di questi spiriti, verso i quali essa procede; ostacoli in fondo tra spirito e spirito, dolorosi ostacoli anzi, se lo spirito non ricongiungesse a sè i corpi, sentendone l'omogeneità.

Non tutti i corpi però, suscitano nello spirito l'oppressione che un'esteriorità impediente ci dà, i corpi brutti soltanto, i belli recano il segno, avvertimmo, d'una volontà signora, e della loro contemplazione lo spirito si compiace riallacciandoli alla sua vita.

Più pieno quindi l'amore, gioia dell'unione di spiriti, quando tra spirito e spirito vi sia un corpo bello, non ostacolo ma quasi superba creazione di spirito. Il desiderio estetico al nostro spirito avvince quel corpo, mentre il desiderio morale avvince lo spirito che vi risiede, e l'unione è perfetta.

Certo, quando tra spirito e spirito, noi anelando alla sintesi etica incontriamo un brutto corpo, noi che lo spirito, siamo fatti così, lo pensiamo nel corpo e dalla visione di questo, anche perchè esso è segno allo spirito non sappiamo prescindere — ci troviamo un po' turbati, spiacenti.

L'atto di quel corpo esecutore d'un disegno morale farà sempre scorgere una bellezza in quel corpo, esprimente la signoria del più eletto volere, ma non tutta la vita del corpo è intessuta di atti morali, ve n'hanno indifferenti, e un po' di dolore, è inutile dissimularlo, quella bruttezza ai più non potrebbe non dare; e anche se non dolore alle anime elette prese tutte da quello spirito, certo anche queste avranno più gioia dall'amore per uno spirito cui avvolga bellezza corporea.

Ma intendiamoci bene, l'ammirazione per la bellezza d'un corpo, la ripugnanza per la bruttezza sua, non possono rispettivamente nè accrescere l'amore morale, nè sottrargli nulla; è un fuor d'opera qui. E sarebbe un disconoscimento volgare dell'essenza dello spirito, della nostra, e quindi dell'Assoluto a cui tendiamo, considerare spirito e corpo come tutt'uno, e valutare lo spirito coi criterî del corpo. Non saremmo più morali, non più tenderemmo a uno spirito.

Affermiamo soltanto che v'ha un incontro di soddisfazioni, sì che l'animo nostro ne è preso da una totale più intensa. Dal non io circostante sono minori i turbamenti che giungono a lui, più serena è la gioia dell'unione, più salvo si sente dal relativo.

Ma a tal punto la stolta illusione può prendere alcuno che a far più piena l'unione e la gioia sia idoneo, trattandosi di persone di sesso diverso, il rapporto sessuale. L'ammirazione così intensa di tale bellezza fa ritenere, e qui non si ha torto, che piacere fisico maggiore che da qualunque altra persona potrebbe trarsi da quella; conduce bensì anche alla conseguenza erronea che l'unione dello spirito nostro, dell'io con quell'io buono, con quel corpo bello possa, in tal guisa, più fortemente e piacevolmente saldarsi.

Quanto al piacere fisico, se quella bellezza fu, per la commistione morale predisponente lo spirito alla gioia, più intensamente gustata, non facciamo questione, respingiamo bensì l'altra assurda credenza.

L' unione dello spirito con quell' anima e con quel corpo era già salda abbastanza, e non si poteva renderla più. Non ci dissimuliamo, che in persone che prepotente sentano l' impulso sessuale, quell' unione senza piacere fisico lascerà qualcosa d' amaro, un dolore che turberà quella gioia, quel presentimento dell' Assoluto, risuscitando la coscienza del relativo. Ma quell' individuo siffatto sarà proprio capace di tale presentimento?

Crediamo piuttosto che quella pena sia un sintomo che tale anima impura è schiava del corpo, e nell' appagamento vivrebbe un attimo di gioia brutale, del resto dimentica. A chi abbia la volontà rivolta a purificarsi, l' astensione non può costare gran che: tanto più ch' egli sa che volontà di astenersi da tali piaceri non implica, come sarebbe per l' astensione del cibo, l' imperfetta volontà di morire. Non facciamo conto, perciò, di questa preoccupazione: essa è segno di servitù persistente che non cesserebbe punto, appagata.

Guardiamo piuttosto se, indipendentemente da essa, sia proprio vero che all' Assoluto saremmo più prossimi, ove all' amore spirituale ed all' amore della bellezza, detto amore anch' esso, venisse ad aggiungersi la soddisfazione fisica della tendenza sessuale, dell' amore sessuale — amore esso pure si dice. Ed un' avvertenza anzitutto.

Senza dubbio l' appagamento dell' amore sessuale, con sè reca un aumento del dolore degli altri in molti casi, e se in questi di tale conseguenza non facciamo conto pur di avere piacere fisico, rinneghiamo l' essenziale unità, in una delle maniere, per ciò che sappiamo, che più ci ricacciano in seno al relativo. Ma prescindendo da questo caso, supponiamo che la soddisfazione suddetta non rechi aumento di dolore. Nemmeno ove questo accada, sarà vero quel che altri pretende.

Quella soddisfazione è pur sempre d' ordine fisico; anzichè un rinsaldamento dell' unione di spirito con spirito e corpo, abbiamo in essa un insistere nel nostro appagamento

corporeo, un sentirci null' altro che corpo, se anche da fuori di esso proceda il piacere. L'essenza psicofisica stessa di quella soddisfazione c' impedisce nel goderla di sollevare lo spirito nostro all'aspirazione morale: noi ci concentriamo nel godimento nostro, sia pure includendovi la contemplazione del bel corpo, onde il nostro piacere si accresce. Ma ove dimenticassimo il godimento fisico nostro, la coscienza dell' esteriorità fra le due persone in cui esso insiste, per vivere soltanto la vita di quell'altro spirito, si spegnerebbe senza dubbio in noi il desiderio sessuale, il piacere fisico.

È impossibile, quindi, la simultaneità degli atteggiamenti morale e sessuale dello spirito, se anche c' induca all' errore la possibilità che il primo preceda o ravvivi il secondo. Ma comunque sia questo, nell' attimo — breve attimo — del piacere noi siamo lungi dall' Assoluto a cui pur ci aveva tanto avvicinati l' emozione morale. E non si dica neppure che almeno poi, soddisfatto il corpo, lo spirito goda più dell' unione morale, che durante l' insoddisfazione.

Uno spirito anzitutto, vedemmo, che si pieghi a quella sofferenza, che la senta anzi, sì ch' essa sia una barriera tra lui e l' Assoluto, sarà difficilmente capace dell' unione perfetta di spiriti senza ormai più egoismo. E nel caso che lo fosse, quell' imperfezione della gioia fisica passata, che d' altro canto dietro sè lascia intensa impurità di ricordi, non potrebbe non dargli rimorso; l' aver usato cioè per suo piacere fisico di quel corpo obliando, per un attimo almeno necessariamente, l' unione morale.

Certo, dell' amore sessuale v' ha una forma che bensì merita di essere considerata a parte, per un suo speciale connettersi coll' amore morale: amore sessuale che tende ad una certa persona, e dà appagamento, l' unico possibile, al-

l' amore morale, verso un' altra persona diversa da quella, il figlio che nascerà.

Non ci accontentiamo dell' amore morale per quelli che vivono adesso; anche con quelli che vivranno vogliamo l' unione etica, e pensiamo che con nessuno di essi potrà aversi più stretta di quella con i creati da noi. Di questi noi siamo ragione e lo sapremo amandoli ed essi ci ameranno perchè lo sapranno; ragione noi e la persona che a noi si unì, ed un più saldo vincolo anche sarà tra quella e noi, ragioni entrambi di quell' oggetto di amore comune. La somiglianza delle nostre esperienze onde l' unità si costituisce, sempre più si farà identità. Nell' amore comune per quell' essere nato da loro, nell' amore per il nascituro, cioè nel voler preparare l' avvenire di quello come se fosse loro avvenire, la fusione avvenire tra le loro esperienze e le sue, tra la loro e la sua vita, i genitori sentiranno davvero di vivere, come la tendenza morale vuole, tutta una vita.

Essi amano il nascituro, non soltanto perchè ne sono ragione e sentono un' affinità con esso più intima — vedemmo l' identità essenziale onde si stringe il rapporto, se anche qui fosse tutto corporeo, di ragione e conseguenza. Un attimo di gioia loro, e questo non è accadere soltanto corporeo, fu ragione della nascita d' un' altra vita, un fatto della loro si accosta nel mistero col primo d' un' altra vita.

Non soltanto per questo essi l' amano, sanno altresì ch 'esso più di ogni altro assomiglia a loro, a entrambi di solito — e ciascuno, di esso sente con sè l' affinità, ed anche con l' altro genitore, quel che fu amato. Quasi rispecchiata si scorge nel nascituro l' intima unità a cui l' amore morale, può darsi anche estetico, dei genitori tendeva: unità di spiriti amanti, fusione di caratteri corporei, quelli in cui ogni spirito ammirava la bellezza fisica dell' altro.

L' unità, a cui anelano la tendenza morale e quella estetica, assume, quasi obbiettivata innanzi a noi, un aspetto costante: sè e l' altro ciascuno vede, entrambi quasi obbiettivatisi innanzi, congiunti nel figlio.

E molti, alla salda unità morale tra spirito e spirito amanti, non giungono che nel pensiero della procreazione, ed anche l'unità morale colle generazioni nascitura non sanno viverla che con quelle che nasceranno da loro.

La procreazione soltanto può collegare quegli spiriti: senza la famiglia essi sarebbero egoisti, rinchiusi in sè. Così invece essi superano loro stessi nello spazio e nel tempo, proseguono la vita fiduciosamente.

Giungono persino ad amare così le vite che ancora non sono, a viverle nell'attualità, a preparare di esse come se fossero colla loro tutt'una, le gioie avvenire. La vita futura degli altri, è per loro, anch'essa, propria vita futura.

E per ciò appunto la violazione dei doveri verso la propria famiglia ci sembra rivelatrice di tendenze immorali, più di quel che lo sia la violazione di altri doveri. È questa familiare una fratellanza di spiriti che più di ogni altra risalta allo spirito, e il cui disconoscimento rivela più imperfette attitudini.

Per questo noi pensiamo una gradazione di doveri data dalla parentela più o meno intima; doveri sempre maggiori di quelli verso coloro a cui non siamo congiunti da essa. Certo è male se, *almeno* coi membri della nostra famiglia, non sentiamo il massimo che ci sia possibile di unità, ma ove questo l'avessimo raggiunto per tutti, di non fare gradazione non potremmo incolparci.

É la natura imperfetta degli uomini che fa doverosa tale gradazione, l'ideale sarebbe sentirsi a tutti, e non a quelli soltanto, congiunti come a membri d'una famiglia medesima.

E per coloro che così soltanto possono superare il proprio egoismo, se la procreazione non può aversi che con piacere fisico, compiacendosene, gustandolo, ben venga per essi anche l'imperfetta gioia sessuale.

A quelli bensì che, per vivere integralmente la vita delle altre vite attuali e avvenire, della procreazione, della famiglia non hanno bisogno, quelli che già si sentono ai presenti e ai venturi congiunti come non potrebbero più, la gioia dei rapporti sessuali non addurrebbe che l' imperfezione sua propria, di perfezione nessuna. La famiglia recherebbe forse uno squilibrio nell' amore di tutti, più forte che per gli altri per i membri della propria famiglia.

Ripugneranno forse tali conseguenza ad alcuno, a cui non garbi questo giustificare con un' imperfezione nostra soltanto, la conservazione della specie umana, cioè delle connessioni tra spirito e corpo. Quel che può bensì più turbare nelle affermazioni nostre, è che quasi sembra a prima vista che noi inneggiamo allo spegnersi della vita.

Così non è. Se vita si chiami, e ci sembra che vita più perfetta di questa non v' abbia, l' esistenza intemporale dello Spirito, essa continuerà nè la turberà il dolore. E non è per odio del corpo, ci sembra a sufficienza illustrato, che noi sosteniamo soluzione siffatta.

Sappiamo di esso l' unità essenziale con noi, nè lo disprezziamo. Odiamo soltanto i disconoscimenti dell' unità, quei piaceri che ci rinchiudono in loro, escludendoci la gioia del piacere supremo; il raccoglimento in un non io a scapito dell' assimilazione di tutti i non io. Nè il nostro può intendersi come un attacco contro l' esistenza, in generale, dei rapporti familiari nella società d' adesso.

Perdurino essi, finchè l' uomo ne avrà bisogno; forse nè avrà sino alla fine dei tempi; finchè le esperienze degli uomini tutti non si aduneranno in unità intemporale, spontaneamente; finchè tutti non si sentiranno membra di quell' unità.

Finchè vi saranno note discordi ad impedire tale unità, la discordanza di esse non sarà da nulla meglio attenuata che dalla famiglia. Prepara così anche la famiglia, anzichè ostacolarla, l'armonia finale, è necessaria perchè verso questa si continui a procedere, e ciò essendo anche è necessaria la

conservazione della specie, necessario l'atto sessuale, non per tutti gl'individui, ma per la società come un tutto che in sè contiene anche le note discordi.

Comunque, da questa indagine nostra, un punto rimane fissato: che se salda come dev'essere, è l'unione morale tra spiriti, la soddisfazione morale, gioia perfetta, sarà accresciuta dalla contemplazione della bellezza. L'unione cogli altri spiriti ci farà sentire in tal caso più prossimi che mai all'Assoluto.

Nulla bensì le conferisce il rapporto familiare, e nessuna poi in generale delle unioni morali è rinsaldata dalla sessuale di per sè, che anzi ci ricaccia indietro dall'Assoluto a cui tendiamo.

E ripetiamo anche, per esser bene intesi su quest'accordo delle valutazioni morali ed estetiche. Animo imperfetto che confonde corpo e spirito, quello che meno provi d'amore per un altro spirito, perchè dimorante entro un brutto corpo: diciamo soltanto che l'incontro delle due valutazioni darà gioia maggiore.

Ed aggiungiamo anzi. Ognuno di noi, per una tendenza corporea la cui soddisfazione è imperfetta, è mosso a valutar più, a gustare più la bellezza delle persone di sesso diverso — è naturale che la soddisfazione maggiore possa aversi nell'unione morale con una di queste.

A tale purissimo amore, assommante il più elevato grado di entrambi gli apprezzamenti, aspirarono in tutti i tempi le anime più elette, che tra spirito e spirito così sentivano l'unione più intima, meno impedita che possibile dall'esteriorità dei corpi.

Anzichè respingere, poniamo così tra le più perfette beatitudini dello spirito, quest'amore cui non contamina un piacere fisico che come quello dell'unione sessuale asserve lo spirito ad un dominio prepotente del corpo. Vedemmo che dei piaceri fisici l'imperfezione deve graduarsi con tale criterio; ve ne sono, come l'odorare un fiore, che hanno ben fugace l'insistere sulla sensazione corporea, più

che compensato dall' omogeneità fra noi e le cose ch'essi rivelano. Ma non di questi è l'unione sessuale; illecita quindi, a differenza di essi, cioè dannosa all' uomo che sia supremamente morale.

Non ci dissimuliamo i pericoli di siffatto amore con persona dell' altro sesso, ma nemmeno vogliamo tacere che chi possederà una fibra morale robustamente temprata, ne trarrà senza dubbio gioie fra le maggiori che possano nella vita toccargli, e piuttosto che in basso ne sarà spinto sempre più verso l'alto.

E sarebbe anzi, per lui, ascetismo rinnegante l' unità dei dati, non ammirare come ogni altra cosa bella, anche la bellezza umana, spesso tanto più di ogni altra intensamente fruibile, in quanto l' impronta essa reca più dello spirito; trascurare il fatto innegabile, radicato nella nostra struttura, che di tale bellezza, quella sopratutto si gusta, ch' è ammirata in persona dell' altro sesso; dimenticare che la valutazione estetica e quella morale, possono cooperare al fine medesimo.

Non diversamente un' opera artistica bella, raffigurante in guisa da toccarci nell' intimo, una sofferenza umana, un atto di eroismo, può aiutata dall' influenza del bello, farci sentire più salda che mai l' unità morale di tutti gli spiriti. È dell' abilità dell' artista, sapere tra gli altri dar risalto a quei lati che la rilevano meglio: nessuno più che un artista la cui volontà è signora della materia, può riuscire a plasmarla secondo un fine della sua volontà.

E quelle immagini più si stampano in noi e v' insistiamo, perchè più ce ne compiacciamo esteticamente, cooperano a commuovere più fervidamente, tendenze verso lui anch' esse, le aspirazioni nostre all' Assoluto.

L'Atto morale.

Abbiamo sin qui considerato gli spiriti, anelanti alla soppressione dello spazio che li avvolge, a saldarsi in connessione intima. A questo essi tendono, perchè tra loro v' ha spazio; ove non ci fosse, non tenderebbero più.

Vuole lo spirito la gioia, non vuole il dolore dell'altro. Anche sa, esso, che tali esperienze possono esser destate nell'altro da fatti fisici, ed anche sa che questi possono a loro volta essere prodotti dalla sua volontà.

Tra le due volontà v' ha spazio, cioè corpi. Ed allora la sua tendenza, conscia di tutto questo, non si limita a compiacersi o a condolersi degli altrui stati. Essa vuole anche un'azione del suo corpo sopra altri corpi, capaci di suscitare in altri spiriti le esperienze volute da lei.

E se si limitò a quello soltanto e non fu volontà d'azione, pensiamo che poco intensamente essa abbia vissuto gli stati altrui: poco, se lieve dolore d'azione fece l'intimo dolore inoperoso, se la decisione non fu come per proprio dolore. Anzi perchè è logico, vedemmo, che più siamo turbati dal dolore altrui che dal nostro, l'altrui dolore da noi assunto è logico che in noi sia più vivo che in altri, è naturale che ci faccia volonterosi ad affrontare dolori più forti che se fosse stato nostro soltanto. E ci conduca ad opere di salvezza, che per noi non avremmo compiute.

È questo che può suggerirci i limiti del sacrifizio. Fu già detto che noi non dobbiamo sacrificare troppo, scegliere il dolore, quando il bene degli altri proprio non lo richieda. La questione è diversa piuttosto.

Siamo noi tenuti, a meno cioè d' incorrere in imperfezione, ad affrontare qualunque dolore, indispensabile a far liberi gli altri da una pena, fosse pur tenue? Ed anche, entro quali confini possiamo avere coscienza di esserci col

sacrifizio nostro approssimati all' Idea, di avere cementato l' unità?

Tale sacrifizio è sempre morale, oppure può non esserlo?

Per risolvere il problema, bisogna tornare a quell' essenza della volontà morale che dicemmo consistere in un voler fare della vita nostra e di quella altrui tutta una vita. Innanzi a chi se lo trova proposto in un' eventualità pratica, varî sono i dati che si presentano, perchè egli ne tenga conto: il dolore che l' altro proverà a meno che non intervenga quell' atto; il dolore proprio, pensato come normalmente di gran lunga maggiore, che quell' atto richiede; il senso penoso che l' uno e l' altro sono rispettivamente capaci di suscitare nell' animo di chi direttamente li soffra, come servitù al non io.

Ebbene la decisione procede conforme non alla normale, preveduta intensità del dolore, sì a quest' ultimo senso penoso.

Assunta la vita altrui colla nostra come tutta una vita che vogliamo indirizzare all' Assoluto, quelli che ci affrangono di più forte dolore, che più noi temiamo, non sono proprio i dolori che per i più sono più intensi.

Quando si tratta di valutare e basta i dolori degli altri, ricorriamo sì a quel che è il giudizio dei più, perchè gli altri, proprio come i più, sperimenteranno in diversa misura, nell' occasione dei dolori diversi, la loro servitù al non io.

Questo giudizio degli altri noi tenderemo sì a riformare, ma non può, finchè esso sia così, non attualmente dolerci quest' attitudine loro di sofferenza. Ma quando si tratta di confrontare l' altrui dolore con quello di chi abbia salda coscienza degli ostacoli più o meno aspri tra lui e l' Assoluto, il criterio per lui e per gli altri non può esser lo stesso.

Egli sa, glielo dice il primo criterio, che certi mali producono una certa pena negli altri, ma l'intimo suo gli dice che altri mali, per quel primo criterio più intensi, producono in lui una pena, un senso di limitazione minore.

Fra termini omogenei, pena e pena, è fatto il raffronto, ma per noi non sono graduate le pene, su quel che ci dicono gli altri, bensì su quel che ci rivela l'indagine della nostra coscienza. Bisogna ricorrere al giudizio degli altri, segno questo purtroppo dell'imperfetta fusione, per sapere l'apprezzamento degli altri: per il nostro, basta interrogare noi stessi.

Fare quello identico al nostro è il problema dell'educazione morale. La decisione quindi, tale essendo qual'è l'estraneità degli spiriti, non ha da procedere in base al solo criterio degli altri, ma conforme ai due combinati criterî. E comunque esse siano sapute, dobbiamo deciderci per l'imperfezione minore. Non sarà morale quella decisione che arrechi a colui che la compie un senso più penoso di finitezza che quel ch'essa mira a sopprimere in altri.

Ma anche si noti, al giudizio degli altri, più che per graduare l'intensità del dolore sentito, possiamo ricorrere — ed ora quest'osservazione ha da farsi, non prima, quando volevamo foggiare l'ipotesi nella forma più semplice — per sapere la natura dello stato di coscienza degli altri.

Può essere, per esempio, che ai più l'astensione da un certo, imperfetto piacere fisico riesca penosa, nè il giudizio degli altri dovrà mai persuaderci, perchè quella si eviti ad altri, a procacciarci una pena minore. Bisogna sì far capo al giudizio degli altri, ma questo ci dirà soltanto, d'interessante per noi, che l'astensione ed il conseguimento sono certi stati e non altri. Noi ne trarremo, se sono siffatti, che il secondo reca asservimento maggiore dell'astensione.

Si riduce quindi in realtà il contributo del giudizio degli altri a farci sapere quel che siano, indipendentemente dalla pena connessa, certi stati psichici altrui. Tra quelli così conosciuti ed i nostri, noi *compariamo le imperfezioni maggiori o minori di ciascuno, e ci decidiamo per la minore.*

E se dell'unica vita risultante dalla tendenza morale, noi vorremo, sia proprio degli altri o la nostra, l'imperfezione maggiore, il nostro sarà un passo a ritroso. Potremo dirci ancora morali, nel caso che la nostra sia l'imperfezione maggiore?

Non credo. Se la decisione fu quella, vuol dire che fu perduto il senso dell'unità degli spiriti, la coscienza ch'essi son tutta una vita; vuol dire che ci si decise per evitare sì imperfezione agli altri, ma ad altri separati da noi. È un sintomo almeno di sosta nella tendenza ad abolire l'esteriorità spaziale.

Ma chi sappia che, ad esempio, nessun dolore fisico riuscirebbe a piegare la coscienza sua abbastanza temprata, ed operi in questa consapevolezza, può pur moralmente decidersi e fare la vita propria per gli altri, una trama di tutti dolori, cercando soltanto di non sprecare per altrui imperfezioni minori, energie meglio rivolte a sopprimerne altre maggiori.

La sanzione che fa obbligatoria l'assunzione nostra d'un'imperfezione minore per liberare gli altri dalle maggiori, è nel caso che non la compiamo un'imperfezione morale in noi arrecata.

Se così è, può sorgere il problema: nel caso che quest'ultima imperfezione, sia inferiore a quella che attireremmo in noi coll'azione più a prima vista conforme alla tendenza morale, come deciderci?

La risposta, in tal caso, non è certo dubbia. Proprio occorre, per soverchiare la prima imperfezione, che quella che susciteremmo in noi, operando come se fossimo tutto uno spirito, sia ben grave. Sono queste le volte in cui l'amicizia non può che spezzarsi, e non ci resta che un penoso rimpianto per l'imperfezione umana, più forte così che l'amore degli altri; le volte in cui, come quando l'esteriorità fisica c'impedisce l'azione, più sentiamo la nostra impotenza.

Ma qui è anche peggio. Avversità di materia poteva

nell'animo nostro lasciar tale quale l'anelito dell'esperienza a saldarsi coll'altre. Qui non più, noi abbiamo coscienza d'un cessare di quell'anelito stesso. Esperienze altrui v'hanno, per le quali non desideriamo di fondare quell'unità.

L'anelito d'amore apparisce, contro quel ch'è di sua essenza, ostacolo anzichè impulso al supremo ideale.

Volontà morale è così volontà d'azione, o almeno quando l'azione ci sia fisicamente negata, desiderio d'azione, tendenza accasciata dal limite che sente a sè posto. Sa imperfezioni sue ed altrui ch'essa non può levar via, e pur vorrebbe levare, questo le duole. Ma più anche le duole la volontà degli altri che possano e non facciano nulla, o facciano male.

Sin qui noi abbiamo considerata la tendenza che nell'io è morale a far sua la vita degli altri. Dicemmo, passando, il dolore che reca incontrare negli altri l'attitudine non morale, onde la nostra tendenza morale ci farebbe appunto immorali.

Morale in tal caso è il dolore operoso che tenda a rigenerare quell'anima, sì che anche con essa l'unità possa finalmente saldarsi. Secondo che gli altri vediamo così morali o immorali, noi ne siamo addolorati o gioiosi; così come di noi — la coscienza della moralità nostra ci riempie di giubilo: è coscienza di prossimità all'ideale e ci affligge la nostra immoralità passata (già studiammo il rimorso). Anche la presente talvolta, ma pure imperfetto è stato siffatto di pena attuale, perchè non intenso quanto avrebbe da essere — se lo fosse non si avrebbe più immoralità nello spirito: preferenza certo dell'immoralità al suo contrario.

Se così siamo divisi dagli altri, è in virtù di azioni loro, di quelle morali o no, che noi giudichiamo della moralità degli altri. In virtù di azioni, che i sensi del corpo nostro rivelino a noi, perchè del non io sappiamo in quanto su noi eserciti da fuori un'azione.

Noi però giudichiamo della moralità degli altri, ricorrendo a due specie d'azioni. In due guise essa si rivela all'esterno, o proprio con gli atti che la tendenza morale brama, a creare l'esperienza che vuole, o con altre espressioni esteriori di quella tendenza; sia spontanee, come il pianto innanzi all'altrui dolore, perchè le proprie intime pene sono connesse con certi fatti del corpo, o volontarie, cioè in virtù del linguaggio parlato o scritto, significazioni di proprie esperienze.

Ed anche se soltanto con atti morali si rivelò la tendenza, poterono quelli essere conosciuti da noi per vie diverse, o mediante la percezione immediata di essi, o perchè fu questa di altri che la rivelarono a noi col linguaggio, o perchè a quell'atto esteriore noi o gli altri potemmo risalire, come alla ragione di certi fatti, percezioni immediate.

Comunque resta così un'azione, segno dell'intimità della coscienza morale, e dicendo azione non vogliamo escludere l'omissione. Perchè anzitutto, al bene degli altri anche questa può essere un mezzo. A costituire siffatte unità degli spiriti aspiranti all'Assoluto, non soltanto possono servire azioni ma anche omissioni.

V'hanno atti che per gioia nostra noi saremmo disposti a compiere, sono mezzi per darci piaceri: ma sappiamo che da quegli atti, altri ritrarrebbbe dolore, imperfezione maggiore di quella che in noi possa recare la detta omissione: ebbene, se siamo morali, rinunziamo senz'altro.

Perchè le nostre azioni non sono fonte di una conseguenza soltanto; molteplici sono e non una sola le connessioni di ogni porzione di spazio. Ed anche può darsi — sono limitate le combinazioni di porzioni spaziali — che un certo determinato atto io non possa ripeterlo.

Ho in tasca un soldo soltanto. Non posso consegnarlo più d'una volta. Se ometto di consegnarlo al tabaccaio — non compro il sigaro — perchè so che posso incontrare un mendicante che ne abbia bisogno, la mia rinunzia ha un va-

lore morale. Ma come si riconoscono — le mie le ricordo — le decisioni altrui d' omissione?

Qui si presenta una difficoltà ch' è anche per l' azione, ma meno grave. Vedo alcuno compiere un atto da cui altri ricava vantaggio. Le spiegazioni possono essere due: o quell' atto fu volontariamente compiuto perchè chi lo compì voleva il bene altrui, o lo fu involontariamente o per altro scopo: può darsi anche per quello e per un altro.

Quando l' azione sia tale, per le circostanze a noi note in cui fu compiuta che il motivo di essa non potè essere altro che il primo, non v' ha dubbio alcuno. Nell' ultimo caso, e questo valga anche per il giudizio su sè, bisogna distinguere.

La tendenza morale a compiere quell' atto era sì forte che anche senza concorso di altra tendenza, vi avrebbe condotto, e l' attitudine di spirito sarebbe stata perfetta; non importa allora che la decisione sia stata presa in presenza d' un concorso di varie tendenze.

Ma, poniamo, vi fu, ma un po' fiacca la tendenza morale. Essa non avrebbe certo superata l' imperfezione morale inerente a non compiere l' atto, se non vi avesse cooperato l' altra. Non per questo è morale l' atteggiamento dello spirito. Anche coll' immoralità può essere compatibile una certa tendenza morale; immoralità, s' essa non sia capace, pur essendovi, di vincere le altre tendenze, immoralità dell' io in cui esse sono, perchè esso è unità di tendenze.

In tale fusione quella che è, resta tendenza morale, ma immorale è la loro unità, la risultante di queste tendenze, se non sia nel senso della particolare tendenza morale.

Immorale è colui che spezzi volontariamente una vita, anche se provi una morale compassione per l' ucciso. È una momentanea, fiacca tendenza all' unità degli spiriti, presto svanita; ma quell' io non è un tendere a siffatta unità.

Quando lo *scopo morale non* fu il *prevalente o* fu *as-*

sente, noi non possiamo trarre dall'azione alcun argomento a giudicare l'io morale, nel secondo caso nemmeno ad affermare l'esistenza di una particolare tendenza morale.

Ma trattandosi di omissione tutto questo è più grave. Assai più sopratutto che gli atti involontarî sono le omissioni senza uno scopo; sia perchè più degli atti compiuti, sono sempre le omissioni possibili, e sia perchè raramente un atto si compie senza uno scopo, e ciò invece è il più frequente per ogni omissione.

In due occasioni esse si possono riconoscere, o che nessun atto esteriore sia stato compiuto, o qualche atto diverso da quello, e per il quale sia stato già risoluto affermativamente il problema della volontarietà.

Di questi due casi è il secondo quello in cui senz'altro ci appare più probabile che l'omissione sia stata volontaria: poteva mancare nel primo ogni volontà rivolta all'esterno, ma non più così nell'altro. Una volontà vi fu certo; si tratta di cercare soltanto se sia stata pura volontà di fare e non anche volontà di omettere.

Occorre a tal fine provare che nell'individuo, proprio in quel punto in cui la decisione ad agire intervenne, vi fu coscienza che, invece di quello, un altro atto poteva pur compiersi, da cui bene o male sarebbe derivato agli altri. Perchè poi sia completo il giudizio morale, ed investa non la particolare tendenza soltanto, da cui quell'atto emanò, ma l'unitaria vita dell'individuo, si richiede anche qui quell'indagine che abbiamo visto occorrere già per l'azione.

Non è quindi un'assenza di volontà di agire che nell'omissione si valuta, una volontà bensì di non agire: l'omissione come astensione.

Ma se è così, non tutta l'intimità morale dell'individuo può rivelarsi in virtù di azioni e omissioni. V'hanno circostanze nelle quali non possiamo far nulla per gli altri; non ci resta che dolerci nel profondo dell'anima, pel dolore degli altri e per l'impotenza nostra a salvarli.

Di questo dolore morale noi possiamo avere coscienza

direttamente se è nostro, ma per gli altri non abbiamo che l'attestazione loro o risaliamo ad esso da altre manifestazioni esteriori. Esso non esige come decisione, ma semplicemente come desiderio, un atto o un'omissione. Non è il non fare un non voler fare.

E così nell'atto o nell'omissione morale non soltanto prendiamo coscienza in noi dell'aspirazione morale, sì anche ci è dato godere della gioia morale. Se un semplice volere intimo che non si dirigesse all'esterno, potesse così senz'altro modificare, secondo gli paresse, la vita degli altri; nella nostra vittoria, nel riuscirvi così, noi godremmo la gioia della volontà soddisfatta.

Questo può certo accadere talvolta in noi stessi quando il nostro volere fu di una certa successione di fatti psichici, se questa si verificò. Ma la disintegrazione spaziale di spiriti e spiriti non permette di agire, se non forse in qualche eccezionale suggestione, senza influenza che il nostro corpo eserciti su quello di altri.

Se vogliamo il bene degli altri, non ci basta fortemente volerlo. Nella nostra volontà, pur tenendola contestualmente presente, bisogna che apriamo una parentesi e ci ricordiamo o riflettiamo quale atto del corpo nostro sia più adeguato, facendosi ragione di altri atti, ad esserlo anche del benessere altrui.

Bisogna che la volontà del bene altrui, si faccia causa del volere un certo atto. L'attenzione diverge un istante dal primo fine al secondo. E la prima tendenza non è soddisfatta, se non lo sia la seconda. Ove per fare un altro felice bastasse volere, allora, ma allora soltanto, non sarebbe così.

E quindi o che l'azione sia mezzo a soddisfare la nostra tendenza morale, o che la moralità degli altri si riveli mediante l'azione — adesso come in seguito, ove non meriti conto distinguere, parlando di azione, v'includiamo la stessa omissione — in entrambi i casi fonte della gioia morale è l'azione, salvo quando nostro fine morale sia una

nostra intima morale esperienza. Mentre invece, non soltanto l'azione, sì anche l'assenza del potere agire e astenersene, è fonte del dolore morale, quando il non io c'impedisca di agire per gli altri o di fare, perchè gli altri siano troppo imperfetti, la nostra e la vita degli altri tutt'una.

La decisione vittoriosa d'un nostro comportamento esteriore, efficace sull'esperienza degli altri, è così la fonte principale di gioia morale. Ben rara è quell'eccezione. Se siamo morali, intendiamo la moralità non soltanto come un rallegrarsi o un compatire, ma bensì come vita operosa.

Noi anzi, a noi stessi, di quell'attitudine di spirito, in quel caso ricercata, non daremo la sicura coscienza che quando l'avremo saggiata al cimento di una decisione. E quando la volontà nostra di vincere l'esteriorità spaziale, non sarà rimasta frustrata da tale ostacolo, ma sarà riuscita nel compito suo, suscitatore negli altri di felicità, allora soltanto si potrà dimenticare l'ostacolo ed in un attimo acquistare coscienza che noi e gli altri siamo tutt'una serie volontaria, senza inserzioni di non voluto.

Di queste azioni una ve n'ha che nell'individuo morale può suscitare più penose incertezze, quella che ove si compia esclude la possibilità di azioni avvenire, il sacrifizio della vita propria.

Noi non sappiamo il futuro, nemmeno quindi i dolori a cui la soppravvivenza nostra potrebbe dare un sollievo; ci manca perciò la notizia di uno dei termini per il confronto, in base a cui scegliamo un male per ciò che è minore.

La coscienza dell'uomo morale in un sacrifizio siffatto, allora soltanto si pone in una certa pace serena, quand'essa ritenga che utilità maggiore non potrebbe mai, per coloro che soffrono, ritrarsi dal suo sopravvivere; che ove non

facesse getto anche della vita, l'angoscerebbe per sempre il rimorso di non aver fatto per gli altri, quanto poteva. Morendo così, le sembra di continuare più lungamente la vita, in quelle fatte felici da lei.

È questo il solo caso in cui voler morire non adduce imperfezione allo spirito: non è l'odio pel corpo che muove a volere infranta la connessione col corpo, dell'io. Non v'ha odio pel corpo: la volontà di morire, di lasciare il corpo non è più tale, si fa piuttosto volontà di sopravvivere nelle altre connessioni. E per questo solo si ha l'anima in pace.

Perchè si ha la coscienza di aver fatto, di fare per il dolore attuale degli altri quanto si può, certi questa volta ormai che non si potrebbe di più, e perciò sicuri dall'eventualità del rimorso. Ed è il fissarsi su questo pensiero che a tanti martiri diè la gioia del supplizio.

Ma in realtà a chi sia conscio dei doveri umani sempre nuovi e diversi, come sempre nuove, inattese sono le circostanze in cui ci è dato trovarci, un po' di rammarico deve destarlo il pensare che forse, per utilità anche maggiori poteva conservarsi la vita, il timore di non averla per il bene degli altri a sufficienza sfruttata.

Ma si dirà allora, se questo ragionamento è vero, anche colui che muoia non per volerlo, dovrà rammaricarsi di vedere la vita troppo presto spezzata, dei dolori degli altri, a cui egli morendo non può riparare.

Ma qui non è davvero, come nel caso della morte voluta. Quel che deve accorarci è l'imperfezione nostra che ci trattiene lungi dall'Assoluto. Essa è di quando temiamo di non aver fatto sufficiente conto, come se noi e tutti gli altri vivessimo un'unica vita, delle possibilità avvenire; di avere, pure allargatala agli altri, troppo ristrettamente intesa la vita nostra.

Ma quando non v'ha volontà di morire, noi ci sentiamo pur presso all'Assoluto, anche sul letto di morte: nulla abbiamo da rimproverarci. I dolori futuri che, passati noi, restano senza un aiuto, peggio le imperfezioni degli altri,

debbono affliggerci? È la morte un ostacolo che debba ispirarci dolore, come gli altri ostacoli che nella vita incontriamo, per il senso d'impotenza in noi suscitato; lo debba a pena d'imperfezione nostra?

Ripetiamolo, quel che ci addolora in vita sono gl'impedimenti — il *pathos* della distanza suscitato da essi — al nostro moto verso l'Assoluto, alla fusione unitaria di tutte l'esperienze.

Quando la morte, non voluta ma necessaria, senza macchiarci d'odio per la connessione col corpo, ci sottrae ad essa; in noi, e meglio lo vedremo in seguito, cessa la più costante inserzione del non voluto: di piegarci all'egoismo ristanno i piaceri e i dolori del corpo, sì che tra noi e gli altri ancora un ostacolo cade.

Ma questo non ci dispensa, pur sacrificandoci per il bene di altri, dal dovere considerare se lo sia per la vita unitaria di quanti più altri possiamo pensare. Dobbiamo addolorarci per il bene che non potremo fare, perchè se non ci affliggessimo cadremmo in imperfezione ancora peggiore di quella a cui possa condurci, pensare troppo ristretta l'unità delle vite.

E così noi soffriamo, morendo, dei dolori che restano senza soccorso. È doveroso se vogliamo procedere all'Assoluto; ma non soffriamo d'un'imperfezione nostra che ci sia rivelata dal non poterli aiutare.

Colui ch'è morale si rammarica degli altri, ma non maledice la morte. Morendo, senza voler morire per odio alle condizioni terrene, egli si approssima all'Assoluto, alla soppressione di esteriorità fra esperienze. Egli sa quindi, che morendo raggiunge il fine medesimo a cui coll'attività morale si tende, ma non lo vuol compromettere con volontà di morire.

Vuole morire in istato di grazia; ed allora in verità, questo può sopratutto accadere, quando l'istante estremo di sua vita sia un palpito d'amore per ogni creatura, avocando in un attimo in sè tutti gli spiriti, e la saldezza

dell'unità con essi, a sè gioiosamente attestando nella capacità di sacrificarsi per loro, imperturbato da ogni timore corporeo e senza l'ombra fosca di odio pel corpo.

Egli non rinnega la vita, perchè si sacrifica per altre vite: non odia la vita, se morendo lo rallieta il pensiero di vivere in altre vite confortate da lui; non sente quindi un' eterogeneità fra le sue aspirazioni e la vita, onde a sè stesso, agli altri raccomandi la soppressione della vita. Riafferma anzi l'amore della vita, nel punto che spegne la sua.

Chi invece, mirando ai vantaggi di chi muoia in istato di grazia, pensasse per voler affrettare la trasmutazione nell' Assoluto, di spegnere la vita propria, sarebbe dall'Assoluto più lungi che mai, perchè proprio quell' eterogeneità affermerebbe in quel punto e straniando fuori di sè odiosamente la vita, se ne dichiarerebbe nemico, affermerebbe la relatività di essa, irriducibile a lui, un' esteriorità. Mentre invece la vita rivolta al bene, assimilata alla tendenza sua, egli può ridurre a sè, improntandola del suo fine assoluto come un mezzo, sì che l'esteriorità ne dimentichi.

La vita non ha da gettarsi che per altre vite, allora soltanto non odiamo, imperfetti, la vita. Chè anzi l'individuo morale si riconcilia colla vita, così più che mai, perchè gli apparisce quasi che non soltanto istanti di essa, ma essa come un tutto, sia più che mai capace di servire al suo fine.

Egli offre al bene degli altri non già brevi istanti, ma una serie, quella che diciamo tutta una vita.

La tendenza morale dev' essere una via per riconciliarci colla vita, non già per rinnegarla; per superare la relatività di cui la vita è intessuta, non per sentircene più limitati che mai: onde questo solo è il sacrifizio della vita che possa dirsi morale.

Il Dovere morale.

La tendenza che in noi, attraverso le limitazioni, muove all' unità degli spiriti, in noi suscita un senso particolare di obbligazione, talvolta più forte e tal altra assai meno. Esso è suscitato dalla coscienza dell' imperfezione che, non operando moralmente, addurremmo in noi.

Ma tale coscienza non si fa necessariamente presente, in ogni nostra tendenza o attività morale.

Spesso noi operiamo, soddisfacendo la tendenza morale, senza che essa coscienza ci si presenti nemmeno allo spirito; perchè al sorgere della tendenza, senz' altro tien dietro la soddisfazione.

Nella vita psichica nostra v' ha in tal caso, prima una tendenza e poi un operare conforme, ed un ristare di quella particolare tendenza. Non abbiamo il pensiero nemmeno, della pena in cui incorreremmo — saremmo imperfetti — se la lasciassimo insoddisfatta.

Appunto questo è il senso e non di semplice tendenza che noi vogliamo richiamare alla mente col termine obbligazione morale. Non la presenza o la previsione dell' insoddisfazione oscura, soltanto, suscitata dall' assenza dell' atto morale, dalla coscienza di non aver cooperato all' unità degli spiriti; bensì anche di quella destata dal sapere l' imperfezione di cui l' assenza di quell' operoso volere è sorgente in noi, e di cui può forse rendersi pieno conto solo il filosofo.

Comunque, quando senza ostacoli e senza por tempo in mezzo, la tendenza trova la sua soddisfazione adeguata, non risalta alla nostra consapevolezza nessun senso di obbligazione, non v' ha tra l' una e l' altra, per assenza dell' atto, nessuna insoddisfazione o imperfezione presente alla coscienza o prevista. È come quando mangiamo un cibo che ci troviamo innanzi a portata di mano; v' ha una tendenza ed un' attività che la soddisfa.

È così che la mia compassione per il male degli altri, spontaneamente si avvera; è anzi una manifestazione della stessa tendenza, *senza* che noi compatiamo gli altri per *la coscienza di esservi obbligati*, e l'atto non è perciò meno morale; non pare in realtà che soddisfi me, ma soddisfa gli altri che trovano salda con me l'unità morale.

Esso dà bensì soddisfazione a me quando di quell'atto io mi ricordo, e son fuori della pena assunta con esso. Atteggiamenti spirituali che non soddisfano nella loro attualità soggettiva, sono soddisfacenti nei ricordi e nella coscienza che altri ne prende. Se anche nella stessa attualità soggettiva, un lampo di soddisfazione vi sia, per l'ampliamento della personalità propria ch'essa reca — perfezione — offuscato però dalla tetra presenza dell'altrui dolore.

La coscienza di esservi obbligati, nemmeno si rivela in manifestazioni improvvise della tendenza morale recantici soddisfazione; nella spinta convulsa che diamo per gettarlo lungi dai binari ad un ubbriaco verso cui proceda velocissima una locomotiva.

Tale coscienza abbiamo veduto consistere in un giudizio esprimente una connessione necessaria tra ragione e conseguenza, tra assenza o presenza di atto e insoddisfazione o imperfezione.

Quando la connessione stessa sia dei primi termini con soddisfazione o perfezione, ed il pensiero non guardi all'insoddisfazione o all'imperfezione recate dal non tendere a quelle, siamo ancora in termini di obbligazione, coscienza di perfezione così oltrechè d'imperfezione? Come dire, ha l'obbligazione un senso positivo a fianco dell'altro?

Certo, nessuno ci vieta di chiamare obbligazione anche questa, ma ci sembra meglio per indicare un fatto degno di nota, riservare tale nome al caso precedente, al negativo.

La vera e propria obbligazione noi la sentiamo come

minaccia d'una sanzione per chi se la meriti, e si esprime nel giudizio che la coscienza ripete a sè stessa, s'io non compio quell'atto incorro in quel male. Ci sembra che motivo più forte all'azione sia la notizia del male da evitare che quella del bene da conseguire, e per questo ci sembra più di sentire l'imperiosità della tendenza morale pensando così.

È perchè ordinariamente non siamo in condizione di malessere che più ci scuote il male minacciato del piacere promesso: maggiore questo dell'attuale o minore? Tale domanda si fa e fa sostare la decisione, più frequentemente per il piacere che per il dolore; meno c'incalza all'azione la speranza del bene che il timore del male.

E perciò, di fronte agli ostacoli, la tendenza morale che alle vittorie aspira, insiste come attenzione sul male attuale o previsto. S'intercalano ad essa altre tendenze, scompare ad istanti dalla coscienza, e quando lo spirito ritorna ad esser morale, teme di non esserlo più per la prepotenza di altri stadî di esso, che tendono a fare l'azione qual' essi vogliono, ed a nessun mezzo esso ricorre più valido per fare sè stesso moralmente vittorioso, che a quel di rivolgersi con attenzione ai mali che sanzionano l'inosservanza.

L'io non acquista certezza della moralità propria che se la saggi alla vittoria su altre tendenze. Sarà altrimenti certezza in lui di tendenze morali, ma non di moralità del suo spirito, in cui più forti erano o sono altre tendenze. Nemmeno gli appariscono le prime adeguatamente morali, se non ebbero forza più delle altre.

Perchè la tendenza morale salda conserva l'obbligatorietà sua, di fronte a qualunque altra tendenza dello spirito, se ha la forza che deve.

Vedemmo la disintegrazione spaziale dagli altri spiriti, il considerarli come non io, essere il più penoso ostacolo tra noi e l'Assoluto. Non sentire così ci sembra un'imperfezione, e non averlo sentito ci darà spasimo poi di rimorso, quando ritorneremo morali.

*

Riserviamo in tal guisa la nozione di obbligazione morale a quei casi nei quali presente allo spirito, non v'ha un' insoddisfazione soltanto attuale o il suo timore, e non si opera così spontaneamente senza che accada intermedio un giudizio.

Perchè noi sentiamo l'obbligatorietà della tendenza morale e non quell' insoddisfazione o quel timore soltanto, occorre che riflettiamo ed entro noi pronunziamo un giudizio, dichiarante a noi stessi, nella formola, io devo, che l'unico modo per evitare quell' imperfezione nostra, è d'operare secondo morale.

Formola che suona con universalità imperiosa, nè restrizioni accetta. Io debbo operare sempre così che in me non sia addotta imperfezione morale. Non ve n'ha peggiore di questa, non vi sono quindi eccezioni. Non si può dubitare nel senso che soddisfacendo la tendenza morale, ed alcun'altra violandone, si possa recare in noi imperfezione maggiore.

Questo fatto di coscienza è ciò che chiamiamo obbligazione morale, ch'è quanto dire, sentire il dovere. Particolari doveri sono gli atti che dobbiamo compiere per evitare a noi imperfezione.

E v'hanno doveri che diciamo maggiori o minori, secondo che d'atti la cui omissione rechi maggiore imperfezione o minore, a cui siamo cioè più o meno obbligati. Quando si deve scegliere, non potendo adempierli entrambi come pure vorremmo; tra due doveri noi dobbiamo osservare il maggiore, e nessuna imperfezione attiriamo su noi coll'avere trascurato l'altro, se dell'altra possibilità essendo consci, pure la desiderammo nella trascuranza nostra che fu, perchè tale, spiacevole.

È che l'unità degli spiriti ha degli ostacoli maggiori

o minori, tali che sono meno superabili o più. Così la malvagità è ostacolo peggiore del male fisico: noi preferiamo di aver questo che quella: ci sentiamo perciò da quella più ricacciati indietro nella nostra tendenza; preferiremmo far nostro un dolore fisico, anzichè una malvagità.

E di dolori ve n'hanno che, più o meno penosa, fanno la servitù nostra al non io, e v'hanno malvagità piú o meno imperfette.

Una questione che soprattutto sorse riguardo all'*officiosum mendacium*, è opportuno considerare qui, e spesso presenta urgenza assillante.

Abbiamo visto come la decisione per non essere imperfetta debba procedere, quando per far del bene ad altri dobbiamo fare anche del male ad altri o a noi stessi; è il caso, ad esempio, del sostentamento recato ad un bambino morente di fame, col solo mezzo ad una misera madre possibile, colla propria prostituzione. Casi terribili in cui, qualunque sia, la decisione è perfetta, se l'agente senta più che possibile l'unione cogli altri e coll'Assoluto: decisione, osserviamo, che nel caso menzionato, sarà certo per la salvezza del bambino: di un unico atto cadrà presto dallo spirito l'imperfezione, penserà quella madre.

Ma vi sono atti persino benefici agli altri, ed ambigui pur senza addurre allo spirito imperfezioni siffatte; in casi eccezionali lo è la menzogna; la rivelazione agli altri, cioè, come se fosse l'attuale, di uno stato di coscienza che abbia esistenza in noi solo ideale, ricordato o fantasticato.

Ebbene, per ciò che la menzogna, inducendo altri in errore, è normalmente d'indole antisociale, immorale quindi; coloro che credono esservi atti di per sè imperfetti, mentre in realtà non ve n'hanno che per il volere che li accompagna, ritengono la menzogna sempre immorale; oppure mirando anche alla volontà dichiarano che non può essere mai

morale la volontà di mentire. Dimenticano così, non essere immorale altro che la volontà di un atto che si sa dannoso agli altri, mentre nel caso suddetto può darsi anzi che l'atto sia vantaggioso agli altri.

Un'imperfetta volontà di tal fatta che preferisca il male degli altri ad un innocuo mentire, è senz'altro immorale.

Alcuno potrebbe dire, se è così noi dobbiamo prender più cura dei dolori degli uomini più imperfetti che di quelli degli altri, a rimuovere ostacoli che sono in essi per l'unità più gravi di quel che siano negli altri. Ma bisogna riflettere invece che se cogli uomini imperfetti più che cogli altri sentissimo la nostra tutt'una vita, saremmo imperfetti.

È coll'uomo migliore che più dobbiamo vivere uniti, verso cui, altra gradazione, abbiamo doveri maggiori, e pur di lui più dobbiamo curare ch'egli eviti più forti dolori. Il riguardo maggiore al buono, sentire la vita sua più unita alla nostra che quella degli altri, è un dato che occorre preceda ogni altra valutazione di dolori.

Ma dunque per evitare un lieve dolore all'uomo virtuoso, non dobbiamo curarci dei mali degli altri? Bisogna distinguere.

Quel lieve dolore non turba il virtuoso come nemmeno noi turberebbe: anche se si trattasse di noi, volentieri faremmo quel sacrifizio. Non operare in tal caso come si opererebbe per noi, sarebbe affermare tra noi ed il virtuoso una distinzione imperfetta. Troppo non dobbiamo in questo conflitto curarci dei mali dell'uomo virtuoso che noi volontieri affronteremmo per gli altri: la morale qui è salva operando come si trattasse di noi.

Ma v'hanno alcuni mali che non sarebbe neppur morale affrontare se si trattasse di noi, già vedemmo, e bisogna far di tutto per salvare da quelli il virtuoso, anche se male ne derivi ai malvagi.

Il malvagio è fonte di male ma non bisogna rinnegare l'unità nemmeno con esso, perchè con niente bisogna, se non quando ne vadano più salde unità: la compassione per il virtuoso dev'essere molto maggiore che per il malvagio. Bisogna curar più che resti intatta una sorgente di bene che una di male.

E così che un male più forte, si richiede, che sia da evitare all'uomo virtuoso, quando l'incompatibilità sorga col bene degli uomini mediocri. Ai mediocri, il male spesso è fonte d'imperfezione che prima non c'era. È questo un fatto di cui va tenuto gran conto. Molti son quelli che nella vita ordinaria incolore, vivono se non perfetti, almeno non troppo imperfetti.

Ed anche il numero di coloro che soffrono, la quantità di esperienze imperfette, bisogna tener presente così, nel decidere: quante più ne scopriamo all'intorno, ci troviamo ricacciati da più parti in noi stessi; più rinnegata la nostra tendenza a far delle vite degli spiriti, una vita sola. E purchè questa tendenza sia desta più che possibile in lui, e sovr'ogni altra operosa, lo spirito individuale non peccherà.

Cerchi esso di ravvivare al massimo questa tendenza, e l'azione che gliene sarà suggerita, fiduciosamente compia, chè non avrà imperfezione. Troppe indagini di quelle specie, impaccerebbero forse il suo decidersi: più che compiere un'azione o l'altra deve preoccuparlo sentire più che sia possibile la grande unità. È questa l'essenza della sua perfezione.

Senti più tua che possibile la vita di tutti, e vuoi come ti suggerisce tale sentire; è questo il nostro imperativo morale, il cui ossequio dà, senz'altro, tranquillità alla coscienza.

Se pur sentendo in quel modo, errammo nel nostro giudizio, non dipese da noi, perchè in quel sentire è implicito anche il più di ricerche possibile per illuminare il giudizio. Se quel sentimento fece supremamente attivo il

pensiero a indagare, non bisogna dopo, soverchiamente crucciarsi della delusione subita, sentire troppo la servitù al non io che rese vani i calcoli fatti.

*

In questa gradazione di doveri non bisogna tacerne alcuni ritenuti minori, verso altri spiriti senzienti.

Noi abbiamo detto che la fraternità, l'identità anzi cogli altri deve tanto più sentirsi quanto più può perfettamente accadere la nostra fusione con essi. Ma di spiriti che, affini a noi, come noi sentano, si rappresentino, vogliano, non vi sono uomini soli, se anche gli uomini di solito siano i più affini con noi.

E quelle ragioni per cui cogli altri io sentiamo identità maggiore, e più che del resto deve la disintegrazione turbarci, vigono anche per questi di fronte al resto, purchè gl'io, gli altri uomini ne siano eccettuati.

L'esperienze di tali esseri che ci turbano più sono i dolori fisici, gli affetti loro violati: sono queste le esperienze che più noi sentiamo affini con noi, e noi possiamo cercare di liberarli senza addurre in noi imperfezione. Ci pare anzi che dall'Assoluto più che mai saremmo lontani, ove senza compassione assistessimo alle torture fisiche d'una povera bestia implorante, o al patire di una madre a cui furono tolti i piccini.

Apprenderemmo dell'esperienze di patimenti come i nostri, senza esserne tocchi, senza riconoscere nemmeno di questi l'identità coi nostri. Certo però che, mentre dell'uomo virtuoso viviamo tutta la vita, e quanto meno gli uomini lo sono, tanto minor numero di esperienze loro possiamo far nostre, tendere cioè, come loro, ad evitar loro imperfezioni e dolori — poche saranno le assunzioni di vita subumana che potremo compiere non imperfetti, che dovremo per non essere imperfetti, ma pur vi saranno.

Si rammenti, *potere assumere non imperfetti equivale qui a dovere assumere per non essere imperfetti.* Abbiamo un dovere di considerar nostre tutte l'esperienze degli altri, ma vedemmo, *a differenza che per l'Assoluto, per noi che siamo tendenza,* il ridurle a noi significa *considerarle operosamente,* come vita nostra proprio, fatta d' tendenza, com'è: dovere che allora solo s'arresta quando maggiori imperfezioni arrechi, di quelle che vuole evitare.

Lo stesso criterio deve guidarci anche qui. Tenderemo raramente, ma pur tenderemo talvolta, come se la pena di quegli esseri fosse la nostra. Ed un uomo che salda sentisse l'unità cogli altri, e non con quelli, non potremmo dirlo morale. Egli rifiuterebbe lo sforzo di superare un ostacolo su cui la vittoria non potrebbe non essergli facile, chiuderebbe gli occhi a vedere un'identità appariscente.

È soltanto quindi per evitare altre dolorose esperienze, che di questi esseri noi possiamo produrre o tollerare il dolore. Ed anche qui la decisione sarà presa ugualmente, in noi accogliendo, insieme con quelle prima studiate, anche queste esperienze, come fossero tutte d'un'unica vita; una sola di cui l'uomo morale è investito ed è arbitro, se ne sia conscio, di scegliere tra dolore e dolore, quando una decisione qualunque non può risparmiare il dolore.

Suprema responsabilità è quindi quella dell'uomo che sa la sua azione fonte di dolore, e pure circostanze v'hanno, noi abbiamo visto, in cui sarebbe imperfetta una volontà che vi si rifiutasse.

Ognuno di noi ha l'obbligo talvolta di creare dolore, ma perchè v'hanno dolori che egli non crea, che procedono da un non io fuori di lui.

Certo, ostile alle volontà altrui, nella coscienza di esser essa, che pur è io, considerata da altri come un non io,

la volontà sua si farà più ansiosa che mai della liberazione da consimili fatti.

Ed è allora sopratutto che l'io morale, conscio di non essere l'io soltanto disintegrato, ma che la sua azione procede da una tendenza vasta, estesa per quanti altri spiriti v'hanno, anch'essi tendenze, assume la grande responsabilità, dimenticando l'esteriorità spaziali che lo fanno, quel piccolo io, limitato.

Le esitazioni del piccolo io che talvolta risorge sono vinte in lui dalla voce più forte che l'io stesso assume, conscio della sua immensità.

Si rivolge esso alle successive esperienze di rimpicciolimento personale, mirando ad evitarle, tendendo a persistere. E quando l'altro, approfittando d'una passeggera sosta appercettiva, timidamente risorge, esso riprende dall'intimo di noi il sopravvento; l'io si sente obbligato alla vittoria sull'altro.

È così il senso dell'obbligazione sopratutto vigoroso negl'istanti d'intervallo tra un io e l'altro, quando il piccolo cede il suo posto al maggiore.

Verso questo io maggiore, e verso gli atti doverosi ch'esso vuol compiere, noi proviamo un sentimento particolare di devoto, misterioso rispetto, sia quello l'io nostro oppure un altro io. *Rispetto*, è forse questa la parola che meglio in noi può rievocarne il ricordo, rispetto misterioso come innanzi a quel che non sappiamo o sappiamo poco, e pur vorremmo sapere.

Poco sappiamo e pur molto vorremmo della nostra natura, dell'essere nostro più vero; e di là muove la voce che inchina gli spiriti nostri relativi, come verso quel che è più potente, che vale più di noi, verso cui perciò noi tendiamo; la voce che c'impone d'inchinarci al bene morale, anche quando non lo facciamo, alla tendenza morale, alla gioia morale, alla volontà, all'atto morale, anche quando non sono nostri.

Noi ne sappiamo il maggior pregio, un certo irriducibile pregio che c'incute rispetto.

Se non compiamo quegli atti che suscitano rispetto, nè cerchiamo di meritarlo è che, imperfetti come siamo, noi desideriamo più certe altre soddisfazioni. Rispetto non implica vittoriosa tendenza, se anche tendenza che prima della decisione può restare sconfitta, cioè che può cedere il passo ad altra tendenza. Esso lascia quando è così, un certo, sia pur tenue, rammarico di non avergli obbedito, un riconoscimento che una certa soddisfazione si sarebbe avuta a obbedirlo; se con proprio piacere fisico, si fosse almeno potuto, par certo che si sarebbe goduta una gioia più intensa, ed il rammarico è sopratutto che non sia potuto esser così.

Anche abbiamo coscienza che se avessimo rifiutato il piacere fisico, saremmo stati degni di quel rispetto; e tale coscienza abbiamo anche quando vogliamo l'opposto, ed anche se non ci decide a cercare il rispetto ma preferiamo la soddisfazione fisica ad esso; la gioia fisica a quella morale.

Attraverso tutti questi casi di rispetto, è fatta segno di esso la rappresentazione della perfezione morale della tendenza moralmente operosa; esso non è dato da un rapporto tra quella e la nostra imperfezione presente, chè anzi tanto più siamo suscettibili di rispetto morale, quanto più siamo perfetti.

È coscienza piuttosto d'una perfezione che la tendenza morale soltanto può dare all'io, e di questa perfezione, anzi, tanto più avremo coscienza quanto più saremo perfetti, se anche una consapevolezza oscura di perfezione siffatta e della gioia particolare ch'essa può destare nell'animo, può essere non estranea allo stesso malvagio.

Questa previsione non è identica a quella della gioia che si avrebbe nella contemplazione estetica; sappiamo che più perfetti ci fa la gioia morale che questa, o per esprimerci più propriamente, conforme a quel che poco sopra abbiamo detto dell'obbligazione, sappiamo che la tendenza morale elimina maggiore imperfezione che ogni altra.

Questa consapevolezza appunto suscita in noi, verso la tendenza morale, un rispetto che verso nessun'altra tendenza proviamo, o meglio ed equivale, questo rispetto è la certezza che tale tendenza è meno d'ogni altra imperfetta; ideale a cui converrebbe tendere se volessimo anche di noi poter dire questo. E se siffatto ideale, come di frequente, conduce al raffronto delle tendenze nostre con quella, la sua, ne è concluso ch'esso è più perfetto di noi o quanto noi perfetto.

Esso implica nel primo caso quel suaccennato, sia pur tenue rammarico, e nel secondo l'identità con uno stato in cui vogliamo persistere o a cui conformare almeno la nostra tendenza avvenire. Da questo riconoscimento d'assenza in noi o in altri d'imperfezione, sempre una tendenza è suscitata in noi, insieme alla soddisfazione, è tempo ora di aggiungerlo, di trovare uno spirito con cui se non è il nostro stesso, l'identità morale può esser più piena.

Ma per i più, per quelli che si sentono meno perfetti, in quell'istante se non altro, in tale raffronto, il complesso e complicato atteggiamento di rispetto suscita anche un altro dato che non deve tacersi; cioè la coscienza fatta più intensa dell'imperfezione loro, della distanza più o meno lunga che resta loro da percorrere per purificare lo spirito.

Ma ciò non può essere fonte di scoramento. L'esempio ci prova che ostacoli insormontabili non vietano il conseguimento di quelle più perfette esperienze. Esso ci fa sentire più viva l'imperfezione, in quanto più la riconnette al nostro volere, le vieta le scuse che siano attinte a pretese insuperabili tirannie di non io, e restituisce allo spirito la coscienza ch'esso può quel che altri spiriti hanno potuto.

E questa la grande virtù dell'esempio che restituisce all'uomo la fede nella perfettibilità sua; non dell'esempio soltanto che gli altri a noi danno, ma anche di quello che noi diamo a noi stessi.

Ogni vittoria che la tendenza morale in noi consegue sull'altre è augurio per noi e quindi preparazione delle fu-

ture vittorie, in quanto più salda è fatta in noi la tendenza dalla fiducia che le dà l'esperienza del vincere.

Come quindi ogni atto malvagio altri ne adduce con sè, anche soltanto per la più debole fede che accompagna nella quotidiana sua lotta la tendenza morale, lo stesso è da dire di ogni atto virtuoso. Nella decisione morale perciò noi non siamo in tal senso arbitri soltanto della nostra moralità attuale, sì anche di quella avvenire, come non della nostra soltanto sì anche di quella degli altri.

Molteplici sono dunque gli elementi di decisione pel bene di cui va tenuto conto nelle decisioni difficili. Col farci presente la nostra responsabilità, il connettersi per un rapporto di ragione e conseguenza alla nostra esperienza attuale, di quelle future ed anche degli altri, essi più che mai ci ricordano la salda unità di tutte l'esperienze, danno più a noi la lieta coscienza di essere colle altre vite tutt'una.

Noi operiamo allora come se lo Spirito universale in noi operasse, come se noi fossimo quello. Il piccolo spirito gli lascia il suo posto.

L'Imperativo morale.

Certi atti, abbiamo visto, sono quelli che soddisfano la tendenza morale; certi e non altri: atti di volontà, va ricordato, che di solito si proiettano fuori, che suscitano certi movimenti del corpo e poi altri.

Questi atti sono rivolti a certi fini, e li raccogliamo, secondo quel che di comune troviamo nei fini, in concetto, designato da noi con un nome, concetto e nome di una *virtù*, di tendenza morale sotto cui riuniamo diverse tendenze.

Tale raggruppamento è specialmente notevole per la creazione delle norme.

Abbiamo visto che l'io si fa di tanto in tanto morale, ma è cosciente appunto di tale sua intermittenza; sa ch'esso

è esposto a vedersi sostituito proprio anche in casi nei quali vorrebbe risorgere, e gli duole e ne teme anche per un'altra ragione.

Spesso la tendenza morale cade dalla nostra coscienza, non in seguito ad una lotta con altre tendenze, rispetto a cui affermi la sua volontà, ma scompare così, senza lotta, perchè altre tendenze la sostituiscono, che per affermarsi non hanno bisogno di combatterla in quanto tendano a ciò ch'essa non vuole. Bensì lo spirito, essendo preso da quel tendere nuovo dimentica l'altro, anzichè serbare le due volontà; delle quali aspiri l'una ad una certa particolare soddisfazione già nell'attualità, e l'altra attenda che le si presenti un fine da conseguire, un atto — non sa ancora quale — idoneo a darle gioia.

Affacendati sopratutto nel compimento degli atti onde è mantenuta possibile e meno penosa la connessione col corpo, del nostro tendere morale spesso ci dimentichiamo, anche senza per ciò diventare immorali. Il nostro spirito si esaurirebbe in quel tendere perpetuo, ch'esige dal canto suo, altre tendenze le quali proprio domandano ch'esso abbia una tregua.

È morale appunto anche l'attività intellettuale che indaga la verità per farne partecipi gli altri; ma occorre pure che ci dimentichiamo, noi relativi a cui tutto non può essere insieme presente, dell'obbligazione che c'incombe di sentirci uniti cogli altri; occorre che dagli altri spiriti distogliamo l'attenzione per rivolgerla all'oggetto che vogliamo indagare — e questo non è immorale, è anzi morale, perchè la tendenza morale non può essere soddisfatta in tal caso che dimenticandola. Essa aspira alla propria, temporanea scomparsa.

Non immorale, certo, ma pericoloso pur sempre, perchè può darsi che all'improvviso sorga una questione difficile; una decisione occorra che il nostro tendere fisico violentemente pretenda.

E allora nell'uomo davvero virtuoso risorge potente il

tendere morale sopito. Il suo spirito è da quel caso richiamato agli altri spiriti nella sua attenzione che lascia l'oggetto di prima: la coscienza dell'unità con essi lo riconquista.

Ma non in tutti accade così subitaneo e così intenso il risveglio, ed allora può darsi che quel forte tendere fisico prenda il sopravvento, e ci faccia decidere come noi morali non avremmo voluto, sì da soffrirne poi per vivo rimorso.

Ebbene tutto questo conosciamo, e per questo l'io morale fa i suoi proponimenti di risurrezione futura: vuol già prevedere quando ne sia il caso, e per le possibilità tracciare la condotta moralmente soddisfacente della persona.

Egli sa i casi in cui, a pena di un'imperfezione morale, la sua volontà deve mirare a certi atti e non ad altri; li sa questi atti che ora non sono possibili, ma che lo saranno per quel che del futuro egli sa, foggiandolo a mo' del passato: ed il timore lo perseguita che in questi casi la decisione non sia quale sarebbe, se fosse possibile, nell'attualità. Egli tenderebbe nell'attualità in una certa maniera.

Ma egli sa anche della memoria, che questo suo tendere attuale può per il futuro non essere invano. Ed egli cerca allora di protendersi nel futuro, di far sapere all'io futuro la propria esistenza passata, sì che possa tale quale risorgere.

All'io futuro egli dice sè stesso, insieme col desiderio di risorgere nel punto in cui sia la decisione possibile. Talvolta egli prende coscienza in un giudizio del suo tendere attuale, e lo affida poi alla memoria: io voglio assistere premurosamente gli ammalati. Pensa altra volta all'io che sarà in quel tempo della decisione possibile, come ad un io successivo — un'esperienza sarà certo successiva — fuori di lui, e sapendo che il suo volere può essere dall'altro inteso ed assunto gli dice: io voglio che tu assista premurosamente gli ammalati, lo voglio perchè tu non abbia l'imperfezione dell'immoralità; questa non voglio che tu abbia, perchè tu sei il mio io.

Altra volta anzi esso prende una forma diversa, quella d'un imperativo: assisti premurosamente gli ammalati.

Non è più tramandato un giudizio sullo stato di coscienza attuale, giudizio che sia ricordato. Egli sa che, affidati alla memoria certi termini non esprimenti alcun giudizio, egli farà apprendere, come la fa apprendere agl' io coesistenti per i quali essi sono stati plasmati, la propria volontà attuale, sì che possa soddisfarsi. Proprio come il suo pianto o il suo riso fanno sapere, e non sono giudizî, stati dell' animo suo.

Egli ha presente in tal caso l' esperienza a cui si rivolge, di cui vuole la tendenza, e dice a questa in una forma abbreviata il suo volere, una forma ch' egli usa soltanto quando vuole l' atto di un altro.

Non sosto, così, ad esprimere un giudizio, ma desidero dall' altro un giudizio con cui sia collocato in me nell' attualità quel particolare volere; e poi la previsione che questo giudizio susciterà in lui di conseguenze spiacevoli — siano fisiche, siano morali, siano anche estetiche, nel caso dell' inadempimento di quegli atti voluti — lo persuaderà ad obbedire.

Ciò quando l' abitudine oppure l' aver fatto in precedenza quei giudizî medesimi, non abbia reso immediato l' adempimento.

E implicata dunque dall' imperativo la coscienza d' un' esteriorità, sia anche temporale, un io successivo; e delle parole con cui designamo l' atto voluto, la denominazione di questo saldiamo con quella coscienza d' esteriorità in una certa maniera particolare di tali casi.

È una manifestazione e basta di certi stati d' animo, appunto come il riso ed il pianto, salvo ch' è voluta, e per tal verso possiamo paragonarla non più ad essi — anche se essi ci servivano bene ad indicare l' univocità dell' imperativo, fatto proprio per esprimere atti di volontà

bensì agli atti del corpo, compiuti in obbedienza ad un nostro volere.

Perchè tra il desiderio anzitutto di un atto nostro o altrui futuro e la pronunzia dell'imperativo, anche se con una sorta di linguaggio interiore, c'è un intervallo, una distinzione, se anche non si vede, e per l'immediatezza del succedere si assommano in uno, come quando il secondo termine sia non già l'imperativo di un atto, ma non ostandovi quell'esteriorità che giustifica l'imperativo, proprio un atto nostro: anche senza uscire dall'intimo mio, io posso desiderare di eseguire un confronto tra i miei ricordi delle cattedrali di Milano e di Colonia, e poi mettermi a compierlo, oppure lasciare alla memoria il ricordo d'un imperativo, di farlo in un certo tempo.

Ma pur non toccando la possibilità anche frequente di dare a noi stessi così delle norme, il caso più frequente, pure quando si tratta di noi stessi, è quello, senza dubbio, del *proponimento,* nella forma affidata alla memoria di, io voglio fare, o io, senz'altro, farò; ch'esprime una previsione che noi vogliamo certa, in quanto che sia tale dipende solo dal nostro volere, tutto sta che la memoria cooperi a tener viva la volontà medesima.

Ma poi v'è anche un altro punto per cui la pronunzia dell'imperativo è distanziata dall'atto di volere, alla stessa maniera che lo è il compimento dell'atto fisico in osservanza di esso. Perchè la pronunzia dell'imperativo anche intima in noi consiste in una sorta di linguaggio interiore da cui non può pensarsi distinta, l'accenno che già abbiamo illustrato alla pronunzia delle parole di cui esso risulta.

L'imperativo, la norma è quindi, consistendo degli elementi già detti, una voluta segnalazione della volontà nostra, fatta agli altri o a noi stessi, ed implica dunque, se anche espressioni d'una sola tendenza, e fuse spesso insieme per un'associazione abituale, la volontà di un certo atto e la volontà di comandarlo.

Questo noi abbiamo voluto dire anzitutto, a proposito

delle volontà d'un nostro comportamento futuro ma, come abbiamo accennato, lo stesso può dirsi dei comandi che noi diamo agli altri, quando non più esigiamo un nostro comportamento, bensì uno altrui.

Le varie forme con cui proiettiamo le nostre volontà nel futuro anche qui sono usate, salvo che espresse con un certo linguaggio; siano giudizî siano imperativi. E siccome più rapido è quest' ultimo mezzo e meno implica d'attività dello spirito, espressione com'è di tendenza, non riflessione su una tendenza; espressione senz'altro anzi, associatasi con certe tendenze, onde più vivo facciamo agli altri sentire il contatto della nostra tendenza, in virtù di questo ch'è uno speciale mezzo a segnalare tendenze — noi sopratutto ricorriamo ad essi, alle norme.

Fa' così, anzichè io voglio che tu faccia così. La seconda forma sopratutto si usa quando vogliamo far risaltare che più forte che mai l'obbligazione dev'essere suscitata nell'altro dal sapere che non uno qualunque, ma proprio io son quello che desidero l'atto.

In questo caso più che nel primo abbiamo presenti le modalità del giudizio nell'intimo dell'altro, decisivo all'osservanza, e sopratutto vogliamo richiamare, nella decisione difficile, a costituire un motivo, la nozione di colui da cui la norma è partita.

Di ciò non mi curo nel primo caso. Qui ho presenti due persone; ad un'altra sola io faccio attenzione nel primo, non mi ripiego su me.

Esprime il giudizio, appunto, un'attenzione ai proprî stati interni, ch'esso colloca alla maniera già illustrata da noi. Nell'imperativo consideriamo le parole di cui risulta, soltanto come un mezzo per ottenere l'adempimento della propria volontà, non già per esprimerne la collocazione: potremmo anche dire, per esprimere una volontà, non la sua collocazione: una volontà in generale a prescindere se sia di me o di altri; dalla sua connessione cioè.

In realtà del volere mio nulla dico, se anche so che

questa rivelazione di esso accade e a ciò io miro, pur se non dica nulla di esso: per ciò che un imperativo io non pronunzio se non nel caso ch'io voglia, e non cambia nulla, ch'io possa comandare simulando un volere, ma un volere pur sempre perchè sempre esso segnala un volere.

Ma certo, per lo più, io non penso nemmeno ad esprimere così un volere, penso soltanto a porre in essere un motivo per il mio io successivo, o per un altro io, che lo decida all'obbedienza. Sono tutto in quell'esistenza esteriore, perdendomi di vista, non preoccupandomi che dell'atto che attendo.

L'unico giudizio ch'io compio è uno che l'imperativo non dice, quello decisivo, se ho avuto tempo per esso, a pronunziarlo: dare quell'imperativo può avere per conseguenza l'atto mio o altrui.

Connessione ch'io posso avere appercepita prima di dare l'imperativo, che anzi mi ha insegnata dapprincipio l'efficacia di essi. Ho cominciato a costruirne, soltanto perchè quella sapevo, e tale appercezione è stata, certo sempre inizialmente, necessaria, se anche poi l'abitudine me ne dispensa: connessione però che dimentico, per appercepire soltanto l'atto altrui atteso, nel punto che pronunzio l'imperativo.

A guardar bene, quando dico, io voglio che tu scriva, esprimo un collocamento esistente, ed un collocamento ancora esprimo quando dico, scrivi! ma di qual fatta? L'esistenza della volontà di scrivere in te, vale a dire in quella persona spazialmente determinata, in un certo tempo ed in connessione con certe altre esperienze. Ma come pensata questa esistenza?

Futura sì, ma non alla maniera di altre future, alla maniera di, scriverai; giudizio con cui un tuo atto io colloco in un certo tempo futuro.

La differenza dal giudizio è in ciò appunto che nell'imperativo esprimo sì un collocamento, ma non colloco: enuncio in una certa maniera un atto di una certa persona,

ma non il rapporto dell'atto con questa, perchè non risponde alla mia volontà ricercarlo. Esprimo un collocamento, nel senso che dico un certo atto di una persona e non un altro, e quell'atto per ciò che è quello e non altro ha un collocamento.

Non è come s'io dico quel bastone, quel calamaio e basta, malgrado che dicendo, quello ecc. io esprima il pensiero d'un oggetto che ha un certo collocamento anch'esso: dire, scrivi, non è come dire, quello scrivere. Nel nostro caso in me *c' è la volontà non la scienza soltanto d' un collocamento possibile*, *futuro*, ma io, pronunziando l'imperativo, non enuncio un giudizio con cui collochi, dichiari in me quella volontà.

L'imperativo presuppone l'esistenza di quella volontà, la rivela agli altri, ma io, mentre lo faccio, non appercepisco quella, ripetiamo, come nel giudizio, sì l'atto d'un altro, l'atto di un altro che voglio; e per costituire una ragione efficace per averlo, ne enuncio la designazione in una certa maniera.

A suscitare nel nostro futuro e in quello degli altri, esperienze soddisfacenti la nostra tendenza morale, come ad avere quelle che appaghino altre nostre tendenze, ci serviamo così delle norme, degl'imperativi che in tal caso dichiariamo morali.

Ebbene, la nostra preoccupazione di avere siffatte esperienze è spesso indeterminata. Noi non sappiamo in antecedenza, può darsi, quali a noi ed agli altri si presenteranno occasioni di soddisfare o no quella nostra tendenza, ma sappiamo foggiare bensì sul passato il futuro, ed il passato morale vedemmo raccogliersi entro certi concetti di volontà morali che dicevamo virtù.

Quelle circostanze, noi prevediamo, si ripeteranno, in cui quelle volontà avranno modo di attuarsi, esigeranno una certa soddisfazione, saranno quelle virtù e non altro. Ebbene, alle volontà future noi comandiamo coi nostri imperativi morali di lasciare incontrastata la vittoria a quelle virtù.

Quelle diciamo, cioè quei concetti. Una volontà è la nostra che impone la vittoria non di una in antecedenza prevista particolare volontà, ma di qualunque, noi lo possiamo perchè ne abbiamo la pensabilità, che si accolga sotto quei concetti.

Attualmente morali, noi sappiamo che di tutte le nostre tendenze morali vogliamo la vittoria, la vorremo se come adesso saremo morali, cioè vorremo certi comportamenti del volere soddisfacenti quelle: comportamenti che noi possiamo raccogliere per ciò che hanno in comune, di interessante per noi da questo riguardo, entro certe categorie. Ebbene, di queste categorie appunto noi affidiamo alla memoria il comando.

Racchiuso in pochi termini sarà meglio ricordato il nostro volere; e nella sua generalità sarà accolto anche l'impreveduto; del quale però almeno sappiamo che susciterà in noi una particolare tendenza morale, ove abbia certi caratteri determinabili in antecedenza da noi, nella determinazione concettuale — se c' interesserà moralmente, noi sappiamo per che potrà interessarci.

Ed anche per gli altri facciamo ugualmente, e loro diamo comandi parimente generici, nei limiti in cui non ci è dato prevedere *i loro possibili atti morali,* e di nuovo tali comandi presentano il vantaggio medesimo.

*

Ma noi sappiamo che, come v' hanno comportamenti del volere appaganti il nostro desiderio morale, altri ve ne hanno che ad esso ripugnano, anche se la loro rappresentazione ci si presenti, fremente di sentimenti piacevoli; e che noi accogliamo in certi concetti, anch' essi di volontà miranti a certi fini, come per le virtù.

Sono questi i *vizî* ed alla loro volta essi sono espressi, avversati con certi comandi che chiamiamo *divieti.*

Non odiare; ama, diceva l'imperativo, ed appunto nella forma grammaticale dell'espressione del divieto meglio si rivela l'attitudine dello spirito nel dare il comando.

Esso risulta dell'infinito, cioè della più indeterminata espressione dell'atto altrui che si avversa — e noi dicemmo che l'atto altrui appunto in tal forma, occupa nell'istante del comando tutto lo spirito — e della particella non. Esclude questa il collocamento di un certo comportarsi della persona dal concetto di atto avversato che abbiamo presente.

In realtà anche il divieto si dirige ad un atto dello spirito. Esprime la volontà di un certo atto, perchè se un atto dello spirito non si volesse, cioè se un fatto non dipendente da esso, non gli si direbbe nulla, se gli si dice è segno che si vuole, da lui dipendente.

La volontà è quindi imperativa di un atto dello spirito, tanto nell'imperativo che nel divieto; in quest' ultimo bensì di un atto particolare, vale a dire del *rifiuto* volontario di un certo atto, l'atteggiamento dello spirito che si decide: non voglio — che da un certo atto si astiene.

Questo rifiuto è ciò che il divieto pretende. Esso niente più richiede in quanto impone alla volontà dell' individuo un certo suo atto, e se questa lo ha voluto, non può pretendere di più, non che non accada per ragioni altre da essa; ed anche niente meno, in quanto non avrebbe senso imporre un atto dalla volontà indipendente, esigere dalla volontà quel che senza lei accada.

Noi abbiamo accennato all'atto del rifiuto, non voglio. In tal caso lo spirito ha presente l'atto che avversa, la sua possibilità purchè esso lo voglia compiere, ed esso ha volontà di non compierlo; ha cioè una volontà che non è ragione di un'altra volontà successiva di compierlo, e di ciò anche ha coscienza. Quindi ha coscienza di due dati, del fatto possibile, della volontà sua di non compierlo. Il *non* indica la non collocabilità di quella volontà come ragione della volontà di compierlo; l'inesistenza d'una connessione necessaria.

E siccome, per brevità, la volontà di quell'atto s'indica colla denominazione dell'atto stesso — non leggere, si dice più spesso che non voler leggere — si ha ciò che lo spirito direbbe a sè stesso in alcune lingue, voglio non leggere, da noi non voglio leggere, mentre propriamente dovrebbe dire, *voglio non voler leggere,* in cui il voler leggere denoterebbe l'eventuale volontà successiva.

Comunque, la natura di questa volontà è un non voler leggere, e senza fare nemmeno qui alcun giudizio, il divietante si limita all'espressione pura e semplice dell'atto interno del rifiuto, quale chi lo compie ne ha coscienza: non voler leggere; in forma abbreviata, sincopata, non leggere. Proprio, qui per solito nelle varie lingue, senza alcuna modificazione nei termini: e ciò soltanto che segnala all'esterno la tendenza del divietante è il dire in un certo tono quella denominazione.

Per questi comandi stessi, assumenti la forma negativa, comandi di rifiuto, la costruzione concettuale degli atti possibili da rifiutare, dei vizî, agevola nella maniera che per le virtù la loro pronunzia, o meglio la possibilità della loro efficacia.

Lo Stato e il Diritto.

Nei precedenti capitoli abbiamo considerato l'io operoso a conservare, e meno penosa possibile la connessione dello spirito col corpo, a soddisfare la tendenza estetica e quella morale: sappiamo anche ch' egli opera perchè siano appagate altre due tendenze che verso l' Assoluto l' avviano, quella religiosa e quella intellettuale.

Tra gli atti che s' egli non compie o se compie, dolore fisico gli recano vanno ricordati alcuni specialmente notevoli per ciò che può darsi che siano atti anche soddisfacenti le altre tendenze che verso l'Assoluto procedono, anzi ch' essi siano motivati non dalla tendenza fisica, sì da queste, cioè con attitudine non imperfetta di spirito.

Atti che non compiuti producono, abbiamo detto, un danno alla persona. Ma la produzione di esso merita attenzione speciale.

Anche colui che, non prevedendo l'imperversare futuro delle bufere, trascuri di costruirsi un'abitazione, compie un rifiuto che gli sarà, in seguito, fisicamente penoso, ma non è questo il caso a cui qui alludiamo: nel quale invece sappiamo parecchie cose che non nell' altro.

Sappiamo che di quell'esperienza penosa che in noi avverrà, la ragione sarà uno di quei non io, che pur sono io, cioè non il nostro. Lo possiamo prevedere valendoci di alcuno di quei mezzi di conoscere la verità, che già abbiamo studiati.

Lasciamo ora per un momento l' uomo che sa che il non compimento o il compimento di un certo atto, in ge-

nerale possiamo dire una decisione di atti esteriori, può essere ragione di male fisico prodottogli da una volontà esteriore. Male fisico che ha quindi due ragioni, immediata, la volontà esteriore; mediata, quell' atto che fu ragione in quell' estraneo non io d' una certa rappresentazione, ragione alla sua volta di quella volontà.

Consideriamo invece siffatta ultima volontà. Noi abbiamo visto che quando desideriamo che altri voglia così da soddisfare una nostra tendenza, abbiamo un mezzo, quello di pronunziare, possiamo anche scriverlo, un imperativo, segnale a lui della volontà nostra.

In tal modo l' altro viene a saperla, ma può darsi ch' egli non compia l' atto ch' essa comanda, perchè glielo vietino più forti tendenze, e la volontà che comandò rimane insoddisfatta. Non basta comandare, rivelarsi agli altri, questo essa sa, per essere soddisfatta.

Ma essa anche sa che per timore d' insoddisfazione di alcuna di quelle tendenze, per timore di male la volontà altrui si decise in quel modo; male fisico per lo più: sa altresì che anch' essa può, causa in seno allo spazio, fare altrui male fisico, ma questo sapere non le suggerirebbe la via, se non sapesse anche che può rivelare tale suo potere, far prevedere il male. E perchè nel confronto tra i mali previsti, l' altrui volontà possa decidersi come essa vuole, le dice il suo imperativo in maniera che di un certo male si accresca il novero di quelli previsti, un male che sarà prodotto da una decisione di quella volontà stessa allorchè diventi consapevole del suo inadempimento.

La volontà quindi, di prima, quella che teme il male prodottole da altra volontà per l' inadempimento, lo teme perchè lo sa dacchè essa apprese un comando, una norma dichiarante a lei quella connessione tra l' inadempimento

e quel male fisico. Le era stato detto: non toccare quell'oggetto se no ti sarà fatto male, in cui si contenevano *un imperativo ed un giudizio esprimente la connessione di ragione e conseguenza.*

E questa coscienza così minacciata opera come altri vuole, se crede a questa comunicazione di rapporto causale, e se il male fisico così *minacciato* sia superiore agli altri mali fisici che dall' adempimento le deriveranno.

Può darsi che malgrado tale superiorità vi sia, essa non ne tenga conto: essa non voglia, nel caso di qualunque male fisico o di quello particolare, turbare in alcuna maniera le altre tendenze. Essa tema più il turbamento di queste che di quella fisica.

Ebbene, la volontà che col comando si esprime, che minaccia e la minaccia esegue, può essere quella d' un altro spirito come noi e la stessa attraverso tutti questi atti, ma può darsi anche che alcuno minacci danno pel caso dell' inadempimento, ma prodotto non da lui stesso bensì da altri, anche se questo altro spirito non abbia comandato, nemmeno, può darsi, voluto quell' atto; ma è che questo altro spirito, in questo ultimo caso, è stato esso comandato a sua volta ed una minaccia sanzionò questo comando, di far male, esso, all' altro spirito nel caso dell' inadempimento.

Anche può darsi che il comando dato a questa terza volontà non sia proprio di esecuzione, ma essa debba, altrimenti le incoglierà male, fare un confronto tra l' atto comandato e quel che, fors' anche di rifiuto semplicemente, fu compiuto in quell' occasione. E nel caso che riconosca trattarsi d' inadempimento, debba comandare ad una quarta volontà, questa sì esecutrice, di attuare la minaccia della prima volontà, a meno che anch' essa non voglia incorrere in male.

La prima è la volontà che comanda, la seconda quella comandata, la terza giudica, la quarta esegue in tale ipotesi: ed ognuna obbedisce l' altra perchè teme — può darsi

anche per altri motivi, ma questo è certo, ***almeno perchè teme.***

Ebbene dei comandi che l'io apprende ve n'ha uno di cui la connessione espressa nella minaccia gli apparisce certa sopra quella di ogni altro comando, certa per lui e certa per altri, poichè si comanda per la possibilità di determinati atti, e non soltanto suoi, anche di altri spiriti.

Questo comando fu, sin dai tempi più antichi, quello della volontà sovrana, una volontà che dà comandi e non ne riceve, perchè nessuno che le fosse dato avrebbe sicurezza di sanzione. Essa non lo rispetterebbe, nel senso di compiere per timore di male minacciatole l'atto comandato. È una volontà di cui, appunto per ciò le minaccie sono veritiere, che altre volontà non possono intervenire con altri comandi e con altre minaccie a intralciarle.

Ed è necessario che sia allora volontà ingiungente non gli atti soltanto di un unico individuo: occorre che sappia imporre anche agli altri individui il rispetto dei suoi voleri, perchè non venga intralciata l'esecuzione della minaccia all'individuo inosservante.

Tutte queste volontà comandate, subordinate e non imponentisi mai a quella, costituiscono, insieme con essa, lo Stato.

Guardiamo più davvicino la volontà imperante e minacciante.

Nello Stato primitivo, può darsi ancora in qualche Stato, essa apparì all'individuo come la volontà di un altro io in una, analoga alla propria, individuale connessione corporea, come volontà personale — poi non più. Egli l'apprende come impersonale per le vie della legge e della consuetudine.

In tali forme, esula per lo più a prima vista dalla sua

nozione, che si tratti di una volontà, l' individuo non sente di ricevere un comando, un giudizio soltanto egli apprende, sopratutto nel diritto penale, quel che gli enuncia la connessione, una ch' egli non perde tempo, nel primo intenderla, e rilevare se risulti di rapporti di volontà comandantisi, minacciantisi. E quel giudizio disgiunto all' aspetto suo da comando, perde carattere di minaccia.

Egli sa, e gli basta per eseguire il comando, che una conseguenza di certa sua decisione sarà l' arrivo dei carabinieri che lo condurranno in carcere, e poi una serie di mali. Ed anche, perchè la volontà imperante ciò sa, esula dalla formulazione della legge, qualunque rivelazione di essa come ragione dell' esistenza di quella connessione.

È che quella volontà sovrana non ha punto bisogno di rivelarsi come tale agli altri. Essa infatti non segnalerebbe sè stessa nelle forme dell' imperativo, se non perchè essa volesse, questo apprendimento un motivo all'esecuzione di un certo atto del suddito.

Ma qui essa pone un motivo più forte che la pura e semplice rivelazione propria, e che poi, se anche non di per sè a prima vista, include anche la prima rivelazione — appena l'individuo si domandi chi abbia dato la norma, e di qual natura sia la connessione di ragione e conseguenza — così da suscitare un motivo, anche per quelli in cui l' altro potesse non essere il motivo più forte.

Certo che, comunque, sarebbe inutile ch' essa si esprimesse nella forma dell'imperativo a cui fosse aggiunto il giudizio della connessione. Ma se è così, conviene allora domandarsi che cosa sia questa volontà nei casi in cui, anche nell' indagine che proceda di là dalla norma, apparisca come volontà sì ma non personale. Qual' è il senso di questa espressione?

Senza dubbio, la volontà non può non risiedere in una persona, ma noi possiamo considerarla così e non così. Si noti, quando io dico, una volontà di una persona, mi rappresento una volontà ch' è in una certa connessione con

un certo corpo ed una certa unità di fatti di coscienza·
Così quando dico, involgendo nella mia espressione la serie delle volontà della persona, la volontà di una persona, e così per le singole volontà quando io parli delle volontà di più persone.

Ma nel caso di questo plurale, due sono la possibilità, o che queste volontà di più persone siano diverse, o che almeno per certi aspetti siano identiche: in quest' ultimo caso io posso abbracciarle con un concetto.

E intendiamoci su tale identità. Le varie volontà di questi individui, se anche diverse per fini, possono bensì essere identiche in quanto volontà; ed io posso ad esprimermi, servirmi d' un concetto, ed infatti dire anche, la volontà di questi individui diversifica per diversità di fini.

Ma può anche accadere che i fini siano identici, e noi abbiamo già considerata l' identità di volontà per identità di fini, ed anzi è in questo caso ch' io accolgo con difficoltà minore le varie volontà di questi individui in un concetto. Una volontà quasi penso, che non stia in connessione con un corpo solo ma con più, una volontà che abbia quasi unità numerica.

Io prescindo dai motivi di questa volontà, anche dai fini ulteriori per i quali, alla maniera già illustrata per cui un volere è ragione di un altro, quel fine identico attraverso tutte le volontà sia stato voluto. Perchè sappiamo che la volontà è così.

I motivi essa può dimenticarli per via, la loro esistenza non accompagna quella della volontà, con questa è soltanto la coscienza del fine, la cui esistenza perdura insieme con quella della tendenza: cessasse, si cesserebbe di tendere, si tenderebbe ad altro, ed ancora però sarebbe simultanea l' esistenza del fine, non di un motivo.

Così noi possiamo riuscire, per quello che di noi stessi sappiamo, a pensare un volere sciolto dai suoi motivi, mentre non ci riuscirebbe una tendenza che non fosse ad alcun che.

Già vedemmo delle eccezioni soltanto apparenti, di cui qui non è il caso, perchè si tratta di volontà riflessa.

Certo questo, si capisce subito come senza difficoltà possiamo fare astrazione, purchè insistiamo nei fini, dai motivi delle volontà, quando volontà di più individui raccogliamo in concetto. Ed anche numericamente io debbo essere portato a considerarle come *una* volontà: al pari dell'esteriorità spaziale e temporale, ogni diversità io distinguo servendomi di un numero, contandola.

Ma qui pare a prima vista, spontaneamente noi siamo condotti a credere che pluralità non vi sia. Quanto alle diversità, vale quello che abbiamo detto sopra; la diversità dei motivi è una da cui, se quello è vero, possiamo agevolmente astrarre, e quanto all'esteriorità spaziale ne sorge la nozione, appunto per ciò che la volontà incontra, dicemmo, alcun che diverso da lei — e questo non è il caso — quanto a quella temporale per ciò che in noi, comunque in un medesimo spazio, pensiamo delle diversità; ed allora anche per essa deve dirsi lo stesso.

Bisogna anzi aggiungere che noi pensiamo con gioia, se col nostro volere si accorda, questa identità di voleri, perchè proprio essa ci fa pensare raggiunta per certi spiriti, almeno ad istanti, quella soppressione dell' esteriorità spaziale a cui vedemmo aspirare la tendenza morale.

Che se poi ci rivolgiamo a considerare i motivi di tali volontà, nemmeno quest' esame può turbarci, perchè dalla storia di ognuna di esse noi vedremo che ognuna ebbe per sua ragione, in maggiore o minor misura, la rappresentazione dell' altrui volontà.

Gl' individui se le comunicano queste volontà loro, e non esse soltanto, ma giudizî, ma comandi, anche sussidiati da minaccie, e specialmente tra certuni si determinano rapporti stabili di volontà. La cooperazione sociale sta tutta qui.

Gl' individui hanno saputo quanto gli uni agli altri potevano essere utili, come mezzi esteriori per la soddisfa-

zione dei bisogni fisici, estetici, intellettuali, religiosi, e di quelli morali — per questi anzi meno mezzi esteriori, mirandosi a sopprimere l'esteriorità — e per tal verso si faceva necessaria una stretta convivenza. Abbiamo già vista la parte che nella soddisfazione di tutti questi esercitano gli altri.

Quelli anzi per la cui soddisfazione, una soddisfazione qualunque, erano più essenzialmente necessari gli altri, erano i bisogni etici e dei fisici i sessuali, proprio perchè comunque si avesse.

Ebbene, queste forze adunarono gli uomini in *società*, nella quale per rendere la cooperazione più efficace, anche se non per tutta la società intera, almeno per una parte di essa, una classe sociale, venne stabilendosi quella subordinazione di volontà ad una sovrana che si ha nello Stato.

E così se ogni volontà è ragione l'una dell'altra ci è dato intuire, qui meglio che mai, quell'unità che abbiamo già vista espressa nel rapporto di ragione e conseguenza, sì che per tal verso, è più che mai rinsaldata la nostra visione delle volontà di più persone a identico fine, come una volontà sola.

Ed è questa volontà che comanda alle altre che debbono obbedire, siano volontà anche future delle stesse persone, della stessa può pur darsi, che quella prima volontà abbia avuta. Ciò che di essa è conoscibile dalla sua rivelazione esteriore, sia nelle forme della legge, sia in quelle della consuetudine, sia in quelle delle altre norme politiche, costituisce una *norma politica*, in quanto è una volontà sopraordinata alle altre, la volontà dello Stato come suol dirsi.

Appunto ora deve meglio esaminarsi come abbia da intendersi questa supremazia d'una volontà, presa staccata dalla vita che le è intorno connessa. Non tutte le volontà

di quella o di quelle persone che hanno legiferato sono supreme, bensì alcune soltanto. Come queste e non le altre?

È che quelle volontà soltanto, hanno una valida minaccia a loro difesa: come s' io voglia certi atti di Tizio, con diverse volontà voluti, ma alcune di queste soltanto, sono tutelate da Caio coll' attuazione di una certa minaccia.

E si noti anche un altro carattere che ha ricevuto però illustrazione. Questi voleri sono tutti di certe persone e non di altre, e tutti quelli anzi che esse manifestino in una certa maniera. Essi sono di certe persone — evidentemente, di quelle soltanto che possono riuscire ad imporre le loro volontà contro tutti.

Di guisa che, se nello Stato vi fossero due volontà ugualmente potenti, che imponessero atti non consentiti insieme per impossibilità, ed un' altra mancasse superiore ad esse, non si avrebbero norme supreme non si avrebbe anzi Stato.

Quando i due voleri siano due attualità diverse d' una medesima unità di volere, non si fa questione: non v' è più contraddizione, perchè nei limiti in cui sia sorta una volontà contraddicente la prima, non si avrà più la prima volontà. Ma quando si tratta di due persone, non è più allora lo stesso caso, possono le volontà, anche se contradittorie, coesistere.

La questione quindi non sorge quando una volontà suprema possa emanare soltanto da una persona, oppure dall' unione di voleri di certe determinate, diverse persone. Potrebbe invece allora soltanto che due o più volontà fossero supreme anche se spazialmente distinte: se per esempio, in uno Stato potessero dare due comandi supremi, il papa insieme ed il re.

In tal caso la supremazia di ogni norma si estenderebbe per quanto resterebbe ciascuna volontà non intralciata dall' altra, quanto l' altra non ne impedisse la supremazia.

Quanto poi all' essere norme supreme tutti i voleri che siano manifestati in certa guisa, è che questa consiste nel

nel far noto l'atto che da lui si esige, non soltanto a chi deve obbedire, sì anche a quelli ch' eseguiranno la minaccia nel caso dell' inadempimento.

In realtà, così ciascuna delle persone la cui volontà si è rivelata come norma politica, ha voluto supremamente quando ha avuta quella volontà, sia pure che questa supremazia abbia potuto esservi soltanto perchè esistevano altre volontà identiche. Comunque sia, essa vuole un atto in maniera che nessuna volontà più potente di lei può frustrarla. Essa ha più certezza di adempimento che una contraria che fosse data ugualmente a pretendere un atto futuro.

E non questa soltanto noi consideriamo come volontà suprema, non soltanto parliamo di volontà a proposito dei voleri singoli, sì anche come nell' individuo, dell' unità di esse volontà supreme, quantunque diversi possano esserne i fini.

Come per l'individuo noi possiamo assurgere non solo al concetto della sua volontà, ma a stringere in una connessione necessaria più o meno frastagliata d' inserzioni non volute, la serie temporale delle sue esperienze, e comunque una critica più penetrante possa scuotere la sua temporalità, noi continuiamo a chiamarla vita di quell'individuo, così per lo Stato.

Non soltanto queste volontà supreme lasciano stringersi in concetto come volontà appunto supreme — ed anche per ciò che ognuna di esse non vuole intralciare sè stessa ed ha bisogno di limitare i suoi nuovi voleri per rispetto agli antichi, o di sostituire questi per non sentirsi gravemente ostacolata, ha nelle precedenti il proprio motivo, così da lasciarsi facilmente accogliere in unità complessiva — ma anche può questa ben chiamarsi vita dello Stato, come chiamiamo vita la successione delle volontà entro la nostra coscienza.

E questa volontà è essa davvero suprema. Comunque i suoi voleri particolari possano talvolta, da esteriorità più forti di lei essere frustrati, essa volontà come un tutto di

voleri esigenti attuazione dagli altri, resta normalmente suprema.

*

Sono casi rari quelli in cui essa non riesce, non tali da far perdere la validità ai suoi comandi per la fede, che venga perduta da coloro a cui essa si rivolge, nella verità della connessione necessaria espressa nel giudizio di minaccia, tanto più se si tratta della norma generale legislativa, continuante a vivere anche di là dal singolo caso, in cui può darsi che la sua applicazione non sia riuscita.

Essa così, come un tutto, se anche qualche volta la sua supremazia, come di fronte al colpevole che riesca a sfuggirle non si rivela, è senz' altro una volontà suprema, per ciò sopratutto, che non v' ha un' altra unità di voleri supremi che le s' imponga, e nemmeno che renda vani i suoi comandi. Anche a prescindere dall' esistenza di quest' altra volontà suprema, essa sarà qualche volta frustrata nei suoi comandi, ma non obbedisce a nessuno.

Comunque, se qualche volta essa dovè obbedire, fu un arresto momentaneo della sua vita di volontà suprema, di Stato indipendente. Ma dunque potrà dirsi, non esistono altri Stati, in senso proprio almeno, che indipendenti, e le norme date da quelli che non diciamo indipendenti che norme sono?

Delle questioni in realtà, va risoluta prima quest' ultima. Se la volontà particolare espressa nella norma è tale che non si trovi ostacolata da nessuna più forte di lei, è, vale a dire, suprema, nessun dubbio ch' essa sia giuridica, anche se un' unità di volere esista, più forte di quella da cui la particolare volontà derivò, ma tale che non si estenda sino a turbare quella volontà legislativa, che prima si arresti, ed esplicitamente o nei fatti, si divieti di turbare tale volontà.

Ebbene la volontà libera e suprema nel suo legiferare

può classificarsi anch' essa colle supreme, può porsi insieme con quelle volontà più forti, quasi derivasse — deriva in parte da un' autolimitazione di questa — dalla stessa unità di volere. Tutte insieme queste rappresentano il supremo volere, e la volontà dello Stato da esse tutte risulta.

È così che il concetto dello Stato particolare, nel caso dello Stato vassallo, deve integrarsi colla serie di volontà decisive per i cittadini di esso emanate dallo Stato dominante.

Noi abbiamo parlato sin qui della norma politica in generale, di cui la forma più importante è la norma giuridica, rivelantesi per legge o desunta dalla consuetudine, a cui la volontà dello Stato dia un senso giuridico.

E la più importante, in quanto per essa il legislatore si rivolge non ad un uomo solo ma a più, non vuole l' atto d' un uomo solo, ma degli atti possedendo il concetto, ne esige l' attuazione e li pensa, se anche di diversi uomini, unitariamente, perchè lasciano appunto raccogliersi nel concetto dell' atto.

Essa può pensare insieme, per quel che di comune hanno, gli atti di più uomini, ed esprimerne la volontà, non solo, ma tra questi atti, può pensare ugualmente insieme in un concetto quelli che costituiscono l' attuazione della sua minaccia.

Ebbene nella legge, a differenza delle altre norme politiche, lo Stato esprime il volere dell' attuazione d' un concetto generale di atto, le attuazioni possibili — può darsi anche un atto dell' esecutore della minaccia. Ed anche quando nella maniera accennata, esprima soltanto la connessione di cui parlammo, i due termini posti in relazione non sono due fatti singoli ma due concetti, l' uno delle ragioni, l' altro delle conseguenze. Così viene, già lo accennammo, garantita la subordinazione unitaria, la cooperazione regolare.

Sono i casi possibili ch'esso prevede, ed in anticipo non può enunciarli che per ciò onde l'interessano, e pure ha intenzione di far sapere come saranno trattati: e non avendo, tutti uguali, ragioni per distinguerli, non potendo distinguerli, dovrà trattarli tutti ugualmente. Così anche sarà necessariamente appagato un sentimento che poi illustreremo, quello di giustizia.

E così, data la generalità della legge a loro imposta, vivendo i cittadini un'uguale rappresentazione di volontà suprema, verrà ad operare in essi un motivo il più possibile identico. Le volontà si atteggeranno in maniera uniforme, e sarà avvantaggiata, per tale identità di esperienze, l'unità della vita spirituale dei cittadini. È la generalità così un contributo possente al costituirsi di una vita unitaria tra i varî spiriti.

Oltre quelle emananti dalla volontà d'un singolo Stato, volontà v'hanno che si affermano come unica volontà suprema, essendo state volontà identiche di due o più Stati, incontratesi in un trattato o in una consuetudine internazionale.

A fianco o tutt'una con questa volontà, si obbietta bensì per negarne la natura giuridica, non esiste una volontà suprema infliggente la sanzione colla determinatezza regolare del diritto interno, ove la norma venga violata.

Questo però non ci sembra che comunque attacchi l'esistenza di una norma giuridica internazionale, ove quell'incontro di volontà sia avvenuto.

La norma è invocata regolarmente. Di essa è riconosciuta l'esistenza giuridica, l'esistenza cioè come d'una volontà suprema, disponente intorno ad una categoria di atti. Non importa se in pratica essa non ha avuto modo di raggiungere tutto il proprio fine.

Essa esiste ed esiste anche la possibilità futura ch'essa lo raggiunga *(ogni norma non si rivolge al futuro?)* così come esiste una norma assegnante una certa pena ad un certo reato, anche se ancora non sia stata mai applicata, ma pur non

essendosi attaccata la sua esistenza, si sia ritenuto dal giudice magari contrastando coll' opinione comune, che non ancora si sia incontrato il caso a cui applicarla.

L' esistenza di queste norme non ha bisogno d' illustrazione su quanto cooperi all' unità dello Spirito — anche oltre le serie di volontà costituenti lo Stato, allargando il vantaggio che ha una norma giuridica di avvincere le volontà ad una determinazione unitaria, tenente conto dei voleri diversi e dei voleri identici.

Anche se in tal caso il comando di atti identici sia raro, nondimeno le volontà dei cittadini di entrambi gli Stati si sentono sottoposte ad un' unica volontà suprema: si sentono per quel volere almeno, cittadini d' un solo Stato: l' unità di volere è allargata.

I rapporti che vengono così costituiti fra Stati, impongono di tener conto dell' esistenza di altre volontà esteriori allo Stato, di rivolgervi l' attenzione; gli spiriti hanno modo d' incontrare altri spiriti: tenendo conto gli uni degli altri, ritrovando sè stessi negli altri, più salda che mai sentiranno tra loro l' affinità.

La tutela giuridica e la Pena.

Il fatto che la volontà politica esige nelle sue norme, come quello ch' essa proibisce, non può essere, conforme a quel che abbiamo detto, altro che la decisione d' un atto esteriore.

Non avrebbe senso dire che si comandi alla volontà un atto esteriore, ad essa non si può chiedere che un fatto psichico volontario, cioè un fatto volontario più brevemente, perchè gli atti esteriori, cioè del corpo, possono dipendere da altre ragioni oltre la decisione dell' individuo. Possono accadere anche quando la volontà non vi sia, e non accadere quando anche vi sia.

Avrebbe senso solo quando non vi fosse un' esteriorità allo spirito, cioè alla volontà! Ma proprio in quel punto non si potrebbe più parlare d' un atto esteriore distinto da uno interiore, cioè spirituale, perchè la distinzione tra spirito e corpo, tra dentro e fuori sarebbe così caduta senz' altro. Quindi non ha senso che il domandare un atto interiore, ma di qual fatta?

Abbiamo detto che la volontà suprema fa sapere questo al cittadino: che il suo inadempimento di essa avrà come conseguenza un certo fatto penoso, ma il cittadino per obbedire deve crederci.

Esso sa come avviene questa connessione: l' atto suo è percepito da un certo organo della volontà suprema, e questo stesso ovvero un altro infligge la pena. Oppure, se non è stato percepito da un organo di essa, da essa, lo è stato almeno da altri che hanno comunicato ad essa questo loro sapere, oppure nessuno lo percepì. Ma da certi fatti corporei percepibili, ad esso si risale per via di connessione: comunque, per sapere di questi fatti esteriori, la percezione ci vuole.

Di fatti interiori altrui percepibili direttamente non ve n' ha nessuno, appunto perchè l' uno spirito non è l'altro, ma ve ne sono riconoscibili esteriormente ai loro effetti percepibili, per esempio l' odio, l' amore, le decisioni di agire.

Fra questi stessi menzionati bisogna bensì distinguere; cioè alcuni producono effetti esteriori talvolta sì, talvolta no, i due primi, mentre altri come le decisioni di agire, producono sempre effetti esteriori, salvo che si presenti un ostacolo, ma se questo può agire sul corpo ed impedirgli l' atto, dev' essere corporeo, percepibile sempre esteriormente. In tali casi, s' esso non si manifestò con effetti esteriori, come si saprà quel volere?

Si saprà soltanto l' esistenza di un possibile ostacolo a quel volere se vi fosse, ma non l' esistenza di quel volere.

Se però la volontà politica è veramente suprema ha un senso dire ch' essa esige con minaccia una certa decisione, perchè questa decisione consiste in una volontà di manifestarsi esteriormente, e se è tale, chi l' ha non può lusingarsi che nei suoi effetti non sia percepita: chi l' ha non può contare di sfuggire allo Stato col farla restare interiore, perchè una volontà di far restare interiore una volontà di azione, cioè di atto esteriore, distruggerebbe questa seconda volontà, di cui più non si potrebbe parlare.

Quindi se anche può darsi che la decisione si sia avuta, ed un ostacolo esteriore ne abbia impedita ogni manifestazione esteriore, onde resterebbe impunita, ciò non toglie che possa essere motivo efficace per le volontà, comandare una decisione, giuridicamente, cioè col sussidio della minaccia.

Abbiamo detto che tale decisione è riconosciuta a certi fatti esteriori: quando essa si sia manifestata con alcuni atti esteriori, se anche non con tutti quelli ch' essa voleva, e ciò a causa di un ostacolo che si sia frapposto, nessun dubbio ormai più. Questo sorge piuttosto per la natura di tali manifestazioni.

Infatti le nostre conoscenze possono dirci che queste risalgono come effetti a più cause (cioè noi possiamo pensare talvolta che siano prodotte dalla volontà di quell'individuo ma anche da altre cause) e che tale serie causale non è, in entrambi i casi, tutta percepibile esteriormente, ma alcuno dei suoi termini si perde nell'impercebile, cioè nella coscienza. Il dubbio è eliminato in due casi, cioè quando sia abbastanza sicura la connessione con certe cause esteriori, oppure quando l'esistenza o l'inesistenza del termine impercepibile sia sufficientemente rivelata da altri percepibili fatti, se anche non effetti voluti di tale esistenza o inesistenza ma pure in una connessione qualunque con essa.

Vi sono altresì certi atti, ad esempio, lasciare morir di fame un bambino, che lo Stato punisce, quantunque esclusivamente consistano in omissioni volute. Non potrebbe inoltre, porsi da un legislatore il comando o il divieto di certi atti ipnotici? In tal caso i movimenti esterni rivelatori sarebbero piuttosto di un'altra persona che del comandato.

Ebbene, tutti questi atti si raccolgono in un solo concetto; si tratta sempre di attività del volere umano, dirette ad uno stato semplice o complesso della propria persona, sia essa considerata dal lato fisico, come di solito, sia da quello psichico, e riconoscibile esteriormente, se non altro per certi effetti.

L'opposizione è soltanto tra il concetto di un certo atto volontario e quello dell'omissione del medesimo atto — l'esistenza dell'uno esclude quella dell'altra — fra i contenuti delle volontà, ma non fra due volontà nella loro essenza. Non è omissione la pura e semplice inesistenza di un fatto psichico.

*

Noi abbiamo sin qui, parlando dei mezzi di cui lo Stato si serve per fare obbedire gli altri, considerata so-

pratutto la minaccia, e ciò perchè fosse più semplice, per non arruffare con troppe possibilità da esaminare, lo studio del meccanismo della vita politica.

Ora però si tratta di vedere se lo Stato si serva di questo mezzo soltanto, perchè noi sappiamo che quando ad alcuno comandiamo un atto, perchè esso si decida a compierlo possiamo rivelargli due sorte di connessioni, i vantaggi che derivano dal compimento stesso, i danni invece del rifiuto; e se queste connessioni dipendano dalla mia volontà, i vantaggi che io procaccerò, può darsi anche altri, nel primo caso, i danni che nel secondo.

Effettivamente, anche quando la legge dice che chi si comporti in una certa maniera avrà dallo Stato una certa tutela giuridica, dalle turbative degli altri, poniamo; il comando è concepito dal cittadino piuttosto come sanzionato da un danno che da un vantaggio, proprio come accade per la legge penale.

Ma vien fatto di domandare come sia che il cittadino, anche in quel caso d' una delle tante norme della legge civile, prenda in considerazione quella connessione ivi enunciata, come fosse piuttosto tra un inadempimento del comando ed un certo male che tra un adempimento ed un certo bene, quasi che tutte le leggi fossero come quella penale.

Certo che la legge nel caso, diciamo così perchè ivi più frequente, delle leggi civili, promette al cittadino un fatto che sarà da lui percepito con un senso di piacere (non un premio, perchè non è premio la garanzia della volontà del cittadino nel compiere un certo atto; il premio è sempre tale perchè di là dalla volontà essenziale ad un certo atto; nell' esame di uno scolaro, per esempio, non è premio il passaggio ma la medaglia) e nel caso delle leggi penali con un senso di pena; ma proprio potrebbe anche, se volesse ridurre tutte le leggi ad un tipo solo, fare diversamente, e concepire la connessione che tiene presente nell' obbedienza penale come tra un certo altro atto ed un

senso di piacere, il rispetto della vita altrui poniamo, e la libertà.

Ma di questo la ragione è evidente. Noi siamo abituati a ricevere vantaggi dallo Stato; tutta la nostra vita è possibile soltanto in virtù della tutela politica, così che i nuovi vantaggi che ci vengono in seguito ad una certa condotta, nemmeno ci sembrano conseguenze di un certo atto nuovo.

Tanto più che noi sappiamo di numerosi beneficî di cui non godremmo senza l'azione dello Stato, e che pure non ci appariscono in relazione con alcun atto nostro. La vita beneficata dallo Stato, come la vita conforme alla legge, sembra agli uomini in cui si sia sviluppata l'attitudine all'obbedienza politica, proprio quasi una vita svolgentesi colla regolarità medesima delle funzioni della vita organica.

Il dubbio sorge quando a questo regolare procedere si presenta possibile una deviazione che fa attenti alle sue conseguenze, le quali in rapporto colla volontà dello Stato sono di male, se anche possono essere di bene per altri riguardi. Sono fatti che hanno più di una connessione.

Conseguenza vantaggiosa degli atti comandati è, abbiamo detto, la tutela giuridica: le conseguenze dannose degli atti proibiti sono certi mali che possiamo insieme accogliere sotto la denominazione di pena.

E si possono presentare le due seguenti questioni. Le conseguenze dannose di non avere compiuto nel primo caso alcuno degli atti comandati, sono pene?

Non essere posto in prigione, ad esempio, cioè la conseguenza piacevole di non avere compiuto un atto proibito è tutela giuridica?

Nel primo caso è forse una pena la nullità d'un contratto per difetto di forma, cioè non potere invocare l'autorità dello Stato per averne l'aiuto, onde obbligare l'altra parte a mantenere la propria promessa?

In realtà, anzitutto, lo Stato nel dare quelle disposizioni, non enuncia soltanto una certa connessione necessaria, ma ha proprio la volontà di comandare ai cittadini:

quando ponete in essere un contratto usate quelle forme, così avrete un certo vantaggio; se non l'userete avrete un danno. Ed infatti s'esso non avesse tale intenzione non riserverebbe la sua tutela a certi contratti soltanto.

Ciò quando la mancanza di tutela non dipenda dall'impossibilità di darla ad un contratto che sia fatto in una certa maniera; come, poniamo, ad uno che non rechi — ma è ancora un contratto? — la firma di una delle parti. Lo Stato vuole tutelare la volontà privata, ma questa non si è intieramente manifestata in tal caso.

Tralasciando consimili esempî in cui la manifestazione di volontà non è tutelata per la semplice ragione ch'essa non è stata piena, e lo Stato non vuole essere ingiusto, si domanda se in quegli altri casi la mancata tutela dello Stato possa equipararsi alla pena della legge penale.

Non v'ha dubbio ch' entrambe sono dal cittadino considerate mali. Ma in realtà tra questi bisogna distinguere.

Nell'un caso il cittadino si trova come se lo Stato non ci fosse, dallo Stato non riceve alcun vantaggio, ma esso non gli fa nessun male nemmeno. Nell'altro invece egli sente presente lo Stato che gli fa un male. Nel primo lo Stato non gli promette di fargli del male, gli dichiara soltanto che non gli farà del bene: nel secondo gli promette del male.

Bisogna dire quindi che se anche il cittadino, per la tendenza sopra illustrata, rende uniformi i due mali, e li pensa normalmente alla stessa maniera nella valutazione che lo fa decidere; noi dobbiamo in realtà distinguere tra i due casi diversi. Salvo che ci sono pene, come l'interdizione dai pubblici uffici, come certi trattamenti fatti a delinquenti, la nullità per esempio del testamento dell'ergastolano, che possono avvicinarsi alle sanzioni civili.

V' hanno d'altro canto sanzioni civili, per esempio nell'obbligo del risarcimento del danno, che implicano un'azione dello Stato, se anche pare che si esauriscano nella tutela dell'altra persona, nell'eliminazione del danno sofferto. Lo

scopo d' infliggere un male sembra che esuli, per quello di far esente da male l' altra persona; esso non si rivela, ma ciò non toglie che come male e come fatto dallo Stato sia percepito il primo male.

Anche questa tutela degli altri non può conseguirsi che in virtù di norme, che avendo lo Stato una volontà diretta a certi atti altrui e sanzionata da una connessione di beni e di mali. Ogni comando, d' altro canto, è dato e sanzionato per la tutela, la soddisfazione d' un volere, sia il volere soltanto dello Stato, sia di esso e di un altro che gli stia a cuore, comunque un volere.

Parimenti la libertà di cui fruisce colui che non commise l' atto vietato dalla legge penale, non implica un atto dello Stato, e non può equipararsi agli altri vantaggi. V'ha poi un' altra distinzione da farsi, accennata già di sfuggita.

In quei casi di vantaggio creato sulla foggia delle norme civili, la legge non fa che agevolare la volontà privata nel senso di farle raggiungere il fine desiderato da lei, ed il danno che le deriva è di non conseguire il fine. Nè un premio è il vantaggio, nè una pena il danno, in quanto il premio non si fa consistere semplicemente nel conseguimento del fine a cui si tendeva, ma in qualche altro bene che ad esso si aggiunga, e la pena non soltanto in un mancato conseguimento del fine, ma in qualche altro male, insieme o no con esso.

Perchè noi possiamo pensare quella volontà a cui il legislatore dà tutela ed anche premio, come mirante ad un certo fine, indipendentemente dal premio: e la pena può esservi, anche senza che sia mancato il raggiungimento del fine.

Tutto questo può darsi ma non toglie nemmeno che, quando il cittadino sappia del premio e della pena, li consideri tutt' insieme col fine a cui la volontà sua tenda. Potrà darsi persino che il cittadino non soltanto compia un certo atto per avere tutelata la sua volontà e per conseguire un certo premio, ma che proprio il fine a cui la volontà sua

tenda, sia esclusivamente, e tutto il resto sia mezzo, il conseguimento del premio.

Come abbiamo visto che lo scopo di suscitare per motivo la certezza d'un male, esula talvolta dall'intenzione dello Stato nel creare una certa connessione; o più precisamente il male che viene prodotto non è proprio esso come tale voluto dallo Stato che esclusivamente tende al bene, salvo che questo se è bene per una certa persona è per un'altra male, ma non vuol dire che lo Stato si proponga una produzione di male sì di bene — così questo fatto assume la maggiore importanza per la legge penale, se anche qui rimane presente nel legislatore l'intenzione di creare uno stato doloroso dell'individuo.

Nell'origine sua la pena non fu certamente contenuto, prima, di una minaccia, ed attuazione poi della stessa.

Bisogna porre in origine la reazione dell'individuo (dei più individui poi, di cui la società risultava) innanzi all'inserzione molesta d'un non voluto per entro la sua serie psichica. Gli dava questo fatto nozione d'un'esteriorità crudele che lo spirito suo non riusciva ancora a riconnettere a sè. Tutt'uno come si sentiva col corpo, egli trovava una dualità insuperabile tra il corpo suo ed i corpi esteriori dolorosi.

L'unico pensiero che gli potevano suscitare i corpi dolorosi, era quello d'un'eterogeneità: e per essi non gli restava che l'odio, che *la volontà irosa di respingerli* da sè più che possibile, *il risentimento.*

Ed anzi negl'istanti in cui l'esterno era fonte di dolore per lui, il primitivo non perdeva tempo a distinguere la causa vera e propria di questo dolore dalle altre; e quando sentiva pena, su tutto il fuori di lei si slanciava irosa la sua volontà: nei momenti di piacere accadeva l'inverso. Era una serie d'istanti d'odio e d'amore siffatti che si succedevano in lui rispetto all'esterno.

Il risentimento si determinò poi, verso la causa, e poi, distinto dal corpo il volere, la temibilità minore ed il mi-

nore turbamento della tendenza morale fecero sì che non risentimento ma tendenze diverse si provassero verso le volontà di cui quegli atti non rivelassero un carattere persistente, oppure fossero prodotti da una persistente anomalia di un certo genere. Perchè bisogna tener presente questo.

La volontà ostile alle altre fu considerata dapprima alla stregua d'un ostacolo fisico e se ne volle la soppressione, con un sentimento di più che mancava innanzi all'ostacolo fisico, si scorgeva in quell'uomo il rinnegamento della solidarietà umana.

Per coadiuvare l'umanità ai suoi fini, egli aveva avuto il volere come gli altri (poi se ne notarono ad attenuare la responsabilità, le anomalie) e non se n'era servito: se n'era servito anzi contro l'umanità. L'esasperazione del rancore umano fece della pena una vendetta.

Ma poi, a grado a grado che quell'evoluzione spirituale accadeva, onde felicità e dolore del singolo divennero la felicità e il dolore dei sempre più, e colla solidarietà umana si faceva sempre più salda la coscienza dell'omogeneità naturale degli spiriti singoli, si vide potersi talvolta — oltrechè si sentì compassione anche per lui — fare dell'animo malvagio stesso un milite per la falange umana procedente verso l'Assoluto.

In questa evoluzione la pena fu anzitutto minacciata in precedenza come sanzione della volontà dello Stato; ma non solo della minaccia, sì anche della stessa attuazione di questo male si vide l'utilità che poteva trarsi per scopi diversi, oltre quello della soddisfazione del risentimento sociale.

S'intese che, come nell'educazione domestica, il male poteva usarsi ad intimidire il colpevole e dissuaderlo dal persistere nelle sue tendenze, e ciò quanto più si risalì dall'atto singolo alla fonte dell'atto; che poteva usarsi anche ad intimidire gli altri; anche a rendere provvisoriamente o definitivamente innocuo alla società que temperamento crimi-

noso. Anche si vide che in alcuni casi si poteva correggere senza far male.

Ma prima di lasciare questo tema deve aggiungersi una parola su quella soddisfazione accennata del risentimento sociale.

Essa è valutata da un sentimento che può essere o no appagato da essa, e che ai fatti umani spesso si accompagna, specialmente a quelli che soddisfano o no la nostra tendenza morale: alludiamo al sentimento di giustizia.

Esso può essere soddisfatto o no dagli atti a cui ha dato luogo il risentimento: ed anche se il risentimento sia stato soddisfatto, quasi una soddisfazione aggiungentesi a questa, può darsi anche un'insoddisfazione.

Attraverso la storia si è sempre mirato da parte dello Stato — e se così non fu, rimase turbata la coscienza degli spettatori — ad avere non soltanto la soddisfazione, così in genere, del risentimento sociale, sì anche la soddisfazione giusta.

È la conoscenza, osserviamo anzitutto, simultanea di stati di soddisfazione o d'insoddisfazione, tra i quali sia una certa connessione, che suscita l'appagamento della tendenza ch'è in noi, come suol dirsi, verso la giustizia. E possiamo considerare questa come un aspetto della tendenza morale, in quanto quest'ultima fa proprie le soddisfazioni o insoddisfazioni dell'altra.

È un criterio con cui valutiamo, suggeritoci come a lei rispondente dalla nostra coscienza morale, e l'usiamo con comodità. Esso non solo si applica nella pena come proporzione diretta fra l'insoddisfazione provocata dalla decisione delittuosa e l'insoddisfazione che la pena fa subire al reo; ma anche nella ricompensa in cui i termini che si confrontano non sono più due insoddisfazioni bensì due soddisfazioni, e fu originariamente designazione di ciò che.

mentre nel primo caso il risentimento, qui appagava la gratitudine.

Secondo l'una o l'altra di queste due formole, si giudica altresì della giustizia nei rapporti di scambio.

Un quarto caso comprende tutti i sentimenti di giustizia, suscitati dalla tendenza all'aumento della soddisfazione complessiva ed alla diminuzione dell'insoddisfacimento. Pone il rapporto tra l'insoddisfazione o la soddisfazione sociale, conseguenza di un certo atto, e quella che si avrebbe ove si facesse altrimenti.

L'ultimo caso è quello di giustizia come proporzione ed uguaglianza. Esso si verifica quando alcuno dei precedenti rapporti viene complicato con un altro: si tiene conto di un rapporto precedente che fu già istituito tra soddisfazioni ed insoddisfazioni date a chi era stato causa di altro, e si vuole che le nuove soddisfazioni o insoddisfazioni che si daranno siano — ove al primo assegnamento non ci ribelliamo per altre ragioni — nello stesso rapporto alle antiche, in cui alle antiche sono le nuove che sono state prodotte.

Attraverso tutti questi casi, sono tendenze originarie il risentimento e la gratitudine. Esse pongono per prime nella coscienza il bisogno di stabilire un rapporto tra gli stati di soddisfazione o d'insoddisfazione, lasciano concepirli come fatti omogenei. Ed è poi il sentimento di giustizia che li mette in proporzione.

Ma nell'ultimo caso esso prende addirittura il sopravvento. Noi sentiamo che a chi è più colpevole è giusto dare più pena, anche senza che verso di lui particolarmente noi proviamo un risentimento più forte, o senza che nemmeno facciamo considerazioni più imperiose di utilità — quando anche per l'evoluzione accennata il risentimento sia caduto dalla valutazione. Ed il rapporto giusto assume un carattere di doverosità morale che subisce una sola eccezione.

Bisogna tener conto infatti di una tendenza che può in dati casi presentarsi come opposta al risentimento, vale a

dire la compassione. Quando si tratta di punire, essa fa talvolta giudicar morale l'antitesi della giustizia, la clemenza.

S'immagini un atto di clemenza della forma più ingiusta: esso cada su di un delinquente colpevole proprio come altri che pur debbono scontare la pena. È molto probabile che noi pur sentiamo lodevole moralmente o non riprovevole almeno quell'atto.

La tendenza ad avvicinare l'esperienze degli uomini in una visione unitaria si fa qui chiaramente palese. La giustizia del primo caso era semplicemente la constatazione della rispondenza d'un sentimento da altri prodotto con quello in esso destato, e ciò già implicava riconoscere un'affinità tra noi e gli altri, si sapeva che gli altri avrebbero sofferto come noi soffriamo per certe cause.

Ma già nel secondo si cominciava a vivere la vita degli altri, non si aveva più la semplice rappresentazione, come nel primo caso, di questa. Si viveva bensì non più con sentimenti antitetici. Nel primo si godeva a veder l'altro soffrire; in questo l'esperienza altrui si viveva come esperienza, non più come contenuto soltanto. Si gioiva coll'altro della soddisfazione sua: si trovava giusto, avvicinato l'altro a noi dall'omogeneità di esser egli causa del nostro stato, che alla nostra soddisfazione fosse più che possibile simultanea ed identica la soddisfazione dell'altro.

Avevamo qui l'affermazione sicura della tendenza morale e rimase, non cadde come la prima tendenza dagli spiriti eletti, non fu come l'altra imperfezione dello spirito; desiderio l'altra di male per sè, non per alcun fine che lo trasmutasse.

Un passo ancora nella giustizia di scambio, in cui, senza insistere in un sentimento di gratitudine o di rancore, gli spiriti si considerano associati in cooperazione per il complessivo benessere, e si vuole che siano equamente ripartite le gioie ed i dolori, nella lotta solidale e continua, contro la servitù penosa ai fatti fisici.

Se siamo morali noi non vogliamo arricchirci a danno degli altri, e riteniamo immorale che gli altri lo vogliano. Bisogna che noi attenuiamo più che ci sia possibile la nostra gioia, perchè ne sia anche attenuato il dolore degli altri; che facciamo compartecipi gli altri della nostra fortuna, com'è giusto che gli altri partecipino a far meno grave il nostro dolore. Volere la nostra fortuna senza pensare agli altri che a noi ne sono causa, significa non essere tocchi dalla vita degli altri.

Togliere un bene agli altri significa dare ad essi dolore, che non cessa se non col riceverne essi il compenso.

La tendenza stessa, a considerare la vita sociale come tutt'una, di gioia e di dolore, si afferma anche nella penultima tendenza. E quella giustizia che nell'ultimo caso si foggia sul trattamento dei precedenti, all'infuori di ogni altro riguardo, per ciò soltanto che il rapporto con quelli ne sarebbe turbato, ci riconduce anch'essa ad una soddisfazione morale.

Ivi è necessaria l'indagine dell'intensità, della durata, dell'estensione (quanti furono gli spiriti rallietati o danneggiati), per un uomo morale della purezza o dell'impurità riguardo al fine supremo — da un canto per il bene e rispettivamente per il male prodotto e dall'altro per quelli contraccambiati, indagine degli stessi criterî salvo dell'estensione, perchè ognuno direttamente non sente che la propria gioia o il proprio dolore.

Innanzi al trattamento diverso, l'unità sociale sembra spezzata, cioè quella continuità di volere che in essa si afferma. Sembra che debba aversi più che una volontà valutante, se i trattamenti dei più casi non lasciano ricondursi come a loro ragione ad una volontà unica, cioè ad un'unica norma.

È la conformità ad una norma che più ci fa sentire d'essere parti, tutti noi, d'un organismo sociale, d'un'unica vita cui un solo volere percorra attraverso la serie dei tempi, e pur disintegrata come sia attraverso lo spazio.

Così soltanto ci sembra superata l'esteriorità, come anche in noi stessi nella successione dell'esperienze ci sembra elisa tra esse l'esteriorità temporale, quando vediamo vivere saldo un solo volere.

Ci rallieta quell'uniformità successiva di voleri, che ci fa pensare, trattarsi proprio d'una individuale, personale unità, in cui più l'unità è appunto possibile che per le successioni in spiriti spazialmente distinti. E ciò reca oltre la regolarità della vita sociale, quella fondatezza delle previsioni ch' è condizione perchè ognuno si trovi avvantaggiato dall'esistenza politica a raggiungere il fine a cui mira.

E così anche nel rapporto di giustizia che nella pena si vuole, si esprime la tendenza morale. Attraverso i suoi varî casi, ad eccezione del primo bensì, riconnesso agli altri per un'esteriore apparenza, e per la storia della pena, e perchè anche riconoscimento d'identità degli spiriti pur insieme coll'esteriorità loro — il rapporto di giustizia è infatti niente altro che l'esplicazione di forme diverse della tendenza morale, da ciò avvicinate che poggiano sul raffronto di stati di dolore e di gioia.

Ma anche, e sopratutto, l'efficacia della tendenza morale si esprime nella trasformazione storica della pena a cui abbiamo accennato. Per piegare all'obbedienza gli animi riluttanti, per evitare altri mali peggiori, la pena dev'essere un male adeguato come motivo di quegli spiriti imperfetti, male fisico.

Per sè noi non potremmo volerlo, rallietarci di esso se siamo morali, se il dolore fisico degli altri ci accora. Quel fine soltanto deve farlo volere: anche noi affrontiamo certi dolori fisici, per evitarne peggiori; e l'unità della vita non è negata, è anzi affermata.

Ma siccome si sa che di questi mali necessarî ve n'hanno che lasciano nello spirito turbamento d'imperfezione, ed altri che possono da sè o associati far migliore lo spirito: non potrebbe la preferenza data ai primi giudicarsi morale.

Nè morale la pena che troncasse la connessione di spirito e corpo, una volta che il male sociale di cui quest'ultima è fonte può diversamente evitarsi. La preferenza per essa rivelerebbe qui più che mai, l'odio verso una vita.

Il valore etico dello Stato.

È così che le vite, le volontà s fondono cospiranti nella vita politica. Anche se non tanto compatta può essere la serie volontaria sì da farsi ogni volontà motivo di qualunque altra come nell'intimo nostro, in cui con fortuna possiamo proporci di volere tutto quel che ci pare, basta che ce lo proponiamo; qui la volontà con minore sicurezza di vittoria — affidato tutto all'influenza della connessione sancita, o ad altre forze non dipendenti, tutte, nella loro efficacia dalla volontà imperante — si dirige alla decisione o al rifiuto d'un atto esteriore.

Gli atti esteriori sono appunto gli unici mezzi — da cui nemmeno la suggestione prescinde, da essi soltanto, come suoi effetti, riconoscibile — che siano dati ad ogni spirito per rivelare sè stesso all'altro ed a sua volta saperlo, per suscitare in esso e ritrarne certi effetti: perchè, in una parola, l'esperienza di ciascuno possa esser ragione, siavi diretta o no la volontà, di esperienze dell'altro. Per tali decisioni soltanto, possiamo operare per l'altrui vita futura, efficacemente volerla, quasi come se fosse la nostra.

Ed opera e vuole così appunto lo Stato. Nei primi tempi, asservimento di volontà diverse al bene futuro di una, da esse diversa unità di volere, identificatasi poi sempre più coll'unità di esperienze di tutti i partecipanti allo Stato.

Via via ch'essa risultava, essa stessa volontà imperante, dall'incontro del più di voleri possibile, era l'insieme di voleri più forte, corrispondente sempre più all'insieme di poteri più numerosi, non accentrati i mezzi fisici per pochi voleri, ma in eguale il più possibile disposizione di più.

In tal guisa accadeva l'identificazione sempre più intima degl'individui imperanti cogli obbedienti, e cogli

avvantaggiati quindi: si aveva la coscienza di poter comandare moralmente per il proprio interesse, quando altri interessi non vi fossero nello Stato di là da quelli dei comandanti, che i più possibile essendo i comandanti.

Uguale tutela bensì dell'interesse dei più, e non per un portato naturale del proprio egoismo, sia pure coincidente coll'esigenza morale, sì invece per la tendenza morale operosa, si avrebbe quando non tutti fossero al potere, non di tutti la volontà dello Stato, ma di chi sentisse, per la perfezione dello spirito suo, bene proprio il bene di tutti.

Col vantaggio anzi che quest'uomo più perfetto saprebbe meglio intendere di quel che sappiano i più — quanto quell'ideale di reggitore, la maggioranza non è, almeno attualmente, perfetta — quale sia il vero suo bene, cioè la sua perfezione maggiore.

Volere comunque, come se la vita di tutti i cittadini fosse vita propria, è ciò che agl'imperanti, ai governanti è imposto dalla tendenza morale, ed allora la supremazia è morale. E per esser morale l'obbedienza, la subordinazione ha da derivare dalla tendenza morale e non dal timore di un proprio male fisico.

Della coazione dunque non vi sarebbe bisogno, se la tendenza morale avesse in tutti l'intensità per cui più che possibile diventa perfetta una vita. Ma resterebbe la subordinazione, portato di tale tendenza conscia delle differenze intellettuali tra gli uomini, onde sarebbe seguito il consiglio dei più previdenti, e conscia altresì della necessità d'una cooperazione unitaria che solo si avrebbe seguendo un'unica norma.

Solo quando tutti sapessero tutto ugualmente, anche l'azione degli altri, senza ricorrere come adesso al pensiero ch'essi dovranno, perchè v'ha una certa norma, operare in una certa maniera, allora soltanto non si avrebbe più subordinazione come esigenza del tendere morale.

Così com'è, lo Stato impone certi atti ond'è accresciuto il benessere fisico, estetico, morale, religioso, intellettuale

della comunanza, sia pure il mezzo di cui si serve, cioè la coazione, imperfetto, ma quel che può avere presa su spiriti che alla perfezione si vogliono appunto avviare, perchè non sono ancora perfetti.

Mezzo principale di quelli con cui esso suole provvedere al benessere fisico è la tutela della proprietà privata, cioè la minaccia ch'esso rivolge agli altri io, s'essi tentino di frustrare o frustrino il volere d'un certo io mirante ad assumere una certa porzione di spazio, a mezzo di sue esperienze future — sia impedendogli l'atto presente, sia mirando ad impedirgli atti futuri.

Ma deve esso tutelare, questo è il problema, l'esistenza di tali porzioni di spazio a mezzi di quelle volontà — oppure della propria, che pur miri con ciò a suscitare esperienze non proprie ma di ognuno piuttosto; sì che quelle porzioni non siano a disposizione del volere di ognuno, ma del proprio che pur ne vuole soddisfatto in certo suo tendere il volere di ognuno?

Certo che ognuno sente più forte, in virtù del possesso di quel mezzo, il proprio potere; sente la propria volontà signora del non io, superarne l'estraneità ed asservirlo all'esperienze future proprie e degli altri, come mezzo adeguato: ha meno istanti di desolazione.

Il piacere del possesso ha qui le sue profonde radici che sono ben prossime ad uno stato dell'io imperfetto, e che qui c'interessa, perchè conferma la teoria nostra illustrante la gioia della signoria del volere, alludiamo alla *gelosia*.

Essa è il dolersi, magari accompagnato da odio, che altri abbia il godimento stesso nostro, perchè la notizia di quest'altro volere soddisfatto al pari del nostro, ci dà timore ch'esso sia un ostacolo al nostro. Nel tendere verso quel bene, noi lo vediamo al nostro fianco sullo stesso cammino, non subordinato a noi, e ne temiamo.

Essa è l'aspirazione ad una prepotentemente sicura di fronte agli altri, signoria del volere, ed è distinta così dall'*invidia*, ch'è il dispiacere di vedere altri gioire d'un godimento desiderato ma non per anco raggiunto da noi, rivelazione recisa di esteriorità spaziale degli spiriti, d'immoralità indotta dall'abitudine alla vita egoistica, onde anche se la gioia degli altri non ci rechi alcun danno fisico, non escluda la nostra, pur noi abituati a temerne, a dispiacercene, perseveriamo nell'attitudine stessa.

La proprietà, proseguendo, è concepita da chi abbia non del tutto imperfetto lo spirito, come leva potente alla produzione non soltanto del proprio benessere fisico, sì di ogni altro benessere; quello morale persino, non è conseguibile se non in virtù del benessere integrale altrui.

Quel che ci addolora bensì, in quanto noi la giudichiamo immorale, è la volontà di coloro che la proprietà consacrano a loro stessi soltanto, e non penseremmo immorale la volontà dello Stato che pur con dolore di quegli spiriti imperfetti la ritogliesse a loro per farne felici quelli che più soffrono: a loro per cui si converte in un mezzo di perversione spirituale, per salvare almeno certi che muoiono.

Troveremmo anzi non ingiusto toglierne a ciascuno se non altro quanto impedisse quelle morti di fame, che macchiano d'una luce ignominiosa il progresso della società presente: mentre non sarebbe nulla di male secondo noi, che la proprietà restasse in mani private, quando l'individuo ne potesse fare tanto bene agli altri quanto lo Stato, guidati nel nostro giudizio dalla convinzione salda che il dolore degli altri è l'ostacolo che più crudamente ci rimuove dall'Assoluto.

All'amministrazione di uomini che quanto più possibile sentissero la tendenza morale, non sarebbe opportuno togliere la proprietà per darla allo Stato, e spegnere in essi la coscienza gioiosa di signoria immediata sul non io per il bene proprio e degli altri.

Comunque il benessere collettivo per altre vie potesse avvantaggiarsi colla proprietà statale, bisognerebbe tener pure gran conto di questa coscienza che ci avvicina alla riduzione a noi del non io, e distrugge di questo l'eterogeneità, assunto a mezzo adeguato, immediato delle nostre aspirazioni più alte.

Ma volere quella gioia e non essere disposti a sacrificarla, se il sacrifizio potesse valere a salvare dalla morte dei miseri, sarebbe rinnegare la tendenza stessa ch'è al fondo di quella gioia, colla più abbietta delle negazioni, significherebbe essere intimamente immorali.

Tale com'è la subordinazione allo Stato apparisce un mezzo adeguatissimo a che una volontà che sia giunta all'impero, conscia delle vie diverse onde si procede all'Assoluto, non rinnegante il benessere fisico, in quanto essa ama la vita e questo è un mezzo di tutte le altre gioie, possa raggiungere il suo fine.

E la soddisfazione sua sarà quindi la soddisfazione di tutti, perchè essa non vuole quelle soddisfazioni per sè egoisticamente pensata, ma per tutti. Ed ognuno di noi può conseguire perciò, nello Stato, soddisfazioni che non avrebbe se lo Stato non esistesse, e sempre maggiori: ed anche se così non sia attualmente, da esso può volerlo, pretenderlo, perchè è possibile. Come *ideale politico, giuridico* egli pensa questo Stato possibile.

Considera lo Stato come un ausilio a far più facile la via dell'Assoluto: non soltanto per l'avvicinamento degli spiriti ch'esso suscita, ma anche perchè gli altri, subordinati allo Stato, possono meglio aiutarlo (tanti dei suoi desideri non possono venire appagati che colla cooperazione degli altri) alla produzione del proprio benessere di ciascuna di quelle forme, il quale tende ad essere insieme il suo e degli altri, perchè lo Stato vuole insieme anche perchè più

facile così a conseguirsi, il benessere di più persone è possibile.

Il fine suo, il bene suo, egli riesce a pensare, anche indipendentemente dalla tendenza morale, e proprio per quel che esso è, come fine, come bene anche degli altri.

Ed il più possibile altresì accade che, operando per sè, egli operi per gli altri, proprio in virtù di connessioni necessarie indipendenti dalla valutazione sua, come operando per gli altri fa per sè. Si abitua a considerare come suo il bene degli altri. La fibra politica crea la fibra morale.

Educativo così è senz'altro lo Stato per la maniera in cui esso comanda, cioè per la generalità dei suoi comandi, e per il riguardo agli altri ch'è implicito anche in quei comandi che non abbiano generalità siffatta.

Questa idoneità dello Stato ad avviare l'individuo alla sua mêta, questa coscienza di tutela benefica ch'esso può destare in lui, sempre mosse l'uomo a pensare i rapporti tra sè e Dio, quasi assumenti l'aspetto d'un rapporto politico.

Concepito l'Assoluto dalla religione, come una volontà sempre vigile, benefica e vindice, benefica anche quando vindice, questa volontà misteriosa e sovra ogni altra possente doveva tendersi a pensarla sulla foggia della volontà dello Stato, creatrice come questa di norme, imperante e munita di sanzione, rafforzata dalla minaccia al pari di questa.

E la norma divina doveva essere generale. Stringeva ad unità così tutti gli spiriti; giusta perchè esigeva nell'identica contingenza l'atto medesimo e puniva colla stessa sanzione. Ma essa poteva quel che volontà d'uomo non poteva.

Non riusciva questa, per quanto volesse, a sapere gli stati dell'animo che non si fossero tradotti con alcuna ri-

velazione esteriore. Tutto all' altra insieme presente, essa coglieva lo spirito nella sua intimità, quasi che la veste corporea fosse trasparente al suo sguardo.

Poteva quindi la norma essere come quella morale che noi diamo a noi stessi ingiungendo al nostro avvenire, salvo che per avere l' obbedienza noi non diamo una sanzione a noi stessi. Alla volontà obbediente, da sè medesima dovrebbe essere ripetuto il comando, ma se essa ricalcitrasse, essa non lo ripeterebbe a sè imperioso, tanto meno essa darebbe una sanzione a sè stessa.

Ma nel caso di Dio si pensa che la norma possa non solo rivolgersi, a differenza di quella politica, alla pura intenzione, ma contenere anche, a differenza di quella morale che noi diamo a noi stessi, la minaccia di una sanzione.

Quella di Dio è volontà che penetra l' altra, ma da questa pur sempre rimane distinta, imperiosa a ricordarle. La volontà individuale può pensar sempre così il dover suo e la minaccia che avrà esecuzione.

Se noi obbediamo alla norma morale non per volere come sufficiente motivo, la soppressione dell' esteriorità fra gli spiriti, non siamo morali: e la norma morale, cioè quella ch' esige comportamento morale dagli altri non può minacciare, perchè adempierla per minaccia a nulla varrebbe, e l' unico motivo del suo adempimento può essere la tendenza morale.

La norma morale che noi diciamo agli altri non può avere che il senso d' indicare agli altri le vie migliori per appagare la propria tendenza morale. Dire agli altri quel che da loro esige la nostra tendenza morale sarebbe, altrimenti, senza uno scopo.

Un' efficacia dell' imperativo morale non potrebbe vedersi nemmeno nell' agire moralmente per non far dispiacere

a noi; basta per questo che si apprenda il nostro volere. Chi sente a quel modo opera moralmente, cioè vuol far piacere, non dispiacere a noi, agli altri, anche senza l'imperativo.

Ed è solo per l'imperfezione inerente alla nostra tendenza morale, per essa che nell'affinità cogli spiriti fa certe imperfette se anche giustificate gradazioni, che noi talvolta adempiamo verso i nostri simili un certo dovere, perchè ci viene, poniamo, ordinato dai genitori. E siamo nell'obbedienza morali, ma nell'adempimento del dovere non morali così da appagare la tendenza etica; ed anche l'atto che compiamo soltanto per non perdere la stima degli altri, sarà non ancora morale come volontà di esso atto.

Ciò non toglie che noi, non soltanto per rivelare il nostro più illuminato sapere, diamo gl'imperativi. Ci accontentiamo talvolta, e ne è soddisfatta la nostra tendenza morale, che certi atti siano comunque compiuti, anche se non con intenzione morale, mezzi pur sempre di future nostre soddisfazioni morali.

E perciò la tendenza morale ci fa comandare anche se non la moralità, almeno per la moralità: e se questi comandi siano soddisfatti per timore d'una certa sanzione noi siamo contenti, ci vediamo più prossimi al nostro fine morale, anche se più prossimi ancora e più contenti ci troveremmo se di per sè, per la rispondenza alla soddisfazione morale li vedessimo osservati dagli altri, che allora soltanto noi giudicheremmo adeguatamente morali.

Ma non solo nella statuizione delle norme e delle sanzioni, pur non limitate nella loro percezione penosa alla durata delle connessioni tra spirito e corpo, si rivela l'affinità tra le due concezioni della volontà di Dio e della volontà dello Stato. S'immaginò infatti che la volontà divina potesse, come quella dello Stato, essere talvolta clemente; presa da compassione per gli uomini, potesse derogare alle sue norme. Non solo, ma si pensò anche d'accordi che

tra Dio e gli uomini potessero stringersi; talora d'un origine divina dello Stato umano, sì che il principe apparve un rappresentante di Dio.

Sono molto eloquenti, comunque, siffatti avvicinamenti. Essi ci dimostrano l'intuizione forse pur vaga che gli uomini ebbero, anche nell'età primitive, dell'adeguatezza dello Stato al fine supremo.

*

Meno potenti dello Stato e non com'esso adeguate al promovimento d'ogni fine, sono le società diverse che tra cittadini dello Stato, o di Stati diversi si costituiscono per scopi particolari, soggette allo Stato, chè se così non fosse e la sovranità dello Stato esistente restasse scossa, questa nuova unità di volere, e non l'altra, sarebbe davvero volontà dello Stato.

Esse sono vantaggiose per ciò che stringono gli spiriti ad unità, e possono riuscire al raggiungimento di scopi particolari meglio dello Stato che tanti se ne deve proporre. Nei limiti in cui questo accada, lo Stato non deve ostacolarle se non vuol essere ostacolo per la mêta finale.

A meno che non contrastino colla propria più essenziale tendenza, questi comandi che dallo Stato gli vengono o da altri aggruppamenti sociali, recano all'uomo morale un vantaggio ch'egli non può negare a sè stesso, e ch'è proprio da lui sentito nella sua decisione.

S'egli sia convinto che questi comandi nel migliore dei modi rispondano al bene di tutti, egli trova ch'è molto meglio seguire un comando già dato, che tracciarsi di nuovo da sè la via, indipendentemente da ogni altro ordine, per raggiungere il bene di tutti.

Non soltanto, potendo così l'azione sua combinarsi, incontrarsi con quella degli altri potrà riuscire più utile, non soltanto così sarà possibile la permanenza dello Stato,

ma altresì a prescindere da tutti questi riguardi l'azione sua riuscirà più proficua.

Egli è dispensato così dall'indagine che vuole del tempo, durante il quale l'azione sua non può dirigersi ad atti esteriori, cause immediate questi soltanto di bene degli altri, dall'indagine delle vie per produrlo. La sua vita si svolge nel tempo e non gli è concesso più che un certo numero di possibili azioni, l'una delle quali esclude l'altra, almeno le più escludono le più delle altre.

È una perdita di tempo, quella di riflettere prima di far bene agli altri, necessaria soltanto finchè non si giunga alla convinzione che vi sia chi abbia pensato per noi, e che la nostra indagine non condurrebbe ad una decisione più proficua agli altri che quella suggerita dal volere obbedire il comando. Possono restringersi così gl'istanti d'impossibile azione esteriore, di raccoglimento in sè a riflettere su quelle azioni esteriori riguardo a cui non c'è una norma politica a cui fiduciosi abbandonarsi.

Quando bensì l'individuo questa ben sicura convinzione non abbia, chè anzi la sua riflessione gli abbia suggerite vie diverse di far bene agli altri, più proficue, sì che male sarebbe obbedire allo Stato, egli obbedirà ancora, finchè l'esame dei mali che la disobbedienza col suo esempio provocherebbe, di quelli che, essendo più i disobbedienti e rivoltosi deriverebbero dalla rivoluzione, finchè l'esame del bene che pur si ha dall'esistenza di quello Stato per qualche verso dannoso — di esso che sia pure una tradizionale convivenza di singoli, vecchia comunanza che faccia sentire più forte di quel che uno Stato nuovo potrebbe l'unità dello Stato, profondamente radicata dall'abitudine — finchè tutto questo persuada a tollerare dei mali minori per evitarne maggiori.

Ove questa convinzione cada, il cittadino considererà necessario fare quello che non può da solo, unirsi agli altri che vogliono sollevarsi, e se non lo vogliano istigarli a volere.

La questione se lo spargimento di sangue che può derivarne sia moralmente giustificato — già vedemmo non esserlo la pena di morte — è di facile soluzione affermativa, quando convenga spargerne per evitare altro sangue.

Chi con certezza ed ingiustamente si trovi minacciato nella sua vita, ove spenga volontariamente quella di chi lo aggredisce, non compie una decisione moralmente biasimevole. Sa che per gli altri è meglio che cessi la vita di quel delinquente anzichè la propria. E non è senz'altro un' imperfetta volontà di uccidere che macchi in quell' istante la coscienza sua; sì la volontà di non morire è quella che arma il suo braccio nella difesa mortale.

Ugualmente quando si tratti di difendere la vita dei cittadini da un tiranno che minacci ingiuste uccisioni: ma quando si tratta soltanto, e senza che vi sia alcuna minaccia di vita, di assicurare allo Stato un migliore benessere, è in tal caso morale la rivoluzione che ricorra, sia pure entro i più rigorosi confini della necessità, allo spargimento del sangue; o per meglio dire, la decisione di ricorrere ad una rivoluzione in cui i rivoltosi saranno obbligati, se non altro per difesa, ad uccidere?

Potrebbe darsi che si trattasse di un governo che, pur senza uccidere, nemmeno chi patrocinasse i più sacrosanti diritti, abbrutisse il suo popolo con leggi, fomite di immoralità, inducendo stati di spirito imperfetti, quanto e più, del volere la morte.

Ebbene qui come altrove, noi ripetiamo, è uno stato d'animo e non altro, quello che diciamo morale. *Non* facciamo la questione *se la rivoluzione sia un atto morale o no, bensì se possa darsi il caso che sia morale,* non macchiato da alcuna imperfezione *il volerla,* ma rispondente al nostro amore per gli altri.

Se l' amore per gli altri ci muova a sentirci più fortemente turbati da quelle imperfezioni altrui che dalla stessa altrui morte, se la decisione nostra non procederà dall' odio verso la vita altrui ma dall' amore per essa,

amore conscio di tale necessità; non sarà peccaminosa la decisione.

La questione dell' essere immorale o no, non si riferisce, è da ricordare, all' ultimo atto in cui i rivoluzionarî per difendere la propria vita saranno costretti a fare uso delle armi, sì alla decisione della rivoluzione.

Vivendo la vita del Tutto, si tratta di preoccuparci più dell' abbiezione del popolo che del volere la morte, ove quella sia più imperfetta.

Analoga la determinazione della liceità della guerra.

Costume e Linguaggio.

Oltre gli atti che compiamo per soddisfare bisogni fisici, estetici e morali, conviene menzionarne alcuni dei più diversi aspetti, e coi quali tendiamo alla stima degli altri.

La vicinanza della tendenza morale, qual'è stata illustrata da noi, si rivela qui in realtà a prima vista.

Ci duole la disapprovazione degli altri, non proprio bensì come nella morale, perchè ci dolga il dolore degli altri: può darsi infatti che stati, ben più penosi, degli altri non ci tocchino, e questo sì, non si considera la pena degli altri. E spesso nemmeno c' importa la disapprovazione di coloro che riteniamo più morali, bensì quella di gente di cui non ci curiamo di sapere se sia o no morale.

Chi sono questi altri ed in che tale disapprovazione consiste?

Anzitutto può darsi benissimo che questi altri siano gl' individui morali, e che morale sia questa disapprovazione. Abbiamo già accennato al nostro agire talvolta conforme al precetto morale, per timore della disapprovazione, e senza essere con ciò morali; cioè non essendo morale il motivo del nostro atto, quel timore.

Non che il timore non possa essere mai morale, tutt' altro. Se noi operiamo in un certo modo per timore del male altrui; questo timore è morale, e noi lo siamo. Ma nel caso suddetto non è compassione per il dolore altrui, è semplicemente timore d' un nostro e non d' un altrui stato spiacevole: la penosa condizione nostra innanzi alla disapprovazione altrui, non per quel che di pena questa abbia in sè, ma per qualcosa di altro che è pure in lei.

Questa disapprovazione non suscita in chi la vive pena soltanto, ma anche coscienza d' un' affinità minore tra lui

e chi ne è stato ragione: un turbamento almeno pel fine ch' egli ha di considerare sè e quella tutta una vita. Ed anche quando non consideriamo noi cogli altri così, pure siamo lieti che gli altri così ci considerino; lo siamo, perchè sappiamo i vantaggi che gli altri saranno disposti a recarci in virtù di questo sentimento loro.

Non solo, ma indipendentemente da questa riflessione egoistica, ne siamo lieti perchè sappiamo che la cooperazione sociale sarà più compatta, più solida per la buona disposizione reciproca di tutti i consociati.

Mi fa piacere d' essere ammirato dagli altri, non soltanto, e sarebbe allora morale, per vedermi causa di gioia degli altri. La coscienza ch' io non sono degli ultimi, che la mia volontà non trova a sè ostili le altre ma favorevoli, sì che si sente signora, mi dà un senso di vittorioso benessere. È un modo ch' io ho di vincere gli altri.

Può essere ch' io tenga, oltrechè alla stima degli altri morali, stima morale, ad una sorta di stima che può essere di quelli stessi ma anche di altri; che comunque non prende, turbata, la forma della disapprovazione morale.

Se io compirò atti che rechino agli altri beni o mali fisici o estetici, avranno gli altri verso di me benevolenza, ammirazione; se anche non sentiranno per quelli, proprio di vivere con me tutta una vita. Ed anche se per questo gli altri non siano — ed è sopratutto il caso degli atti estetici, innanzi poniamo a colui che pieghi il suo corpo con volontà poderosa ad esercizî difficili, forse anche a ferocia crudele — disposti a lasciar libero il corso alla mia volontà, pure mi piace che gli altri ammirino il mio potere, e quest' ammirazione altrui rafforza in me, a me giustificandola quasi, l' ammirazione ch' io sento per me.

Ancora una volta, qui come prima quel che mi allieta è, comunque sia ristretto il suo campo, la signoria eccezionale della mia volontà.

*

Altri atti poi bisogna aggiungere a questi, tali che furono in principio appaganti quelle tendenze già viste e da quelle stesse approvati, o contrastanti furono biasimati: ma che ora non muovono più nè sono repressi da alcuna di quelle.

Noi li compiamo se anche non per avere l'ammirazione degli altri — sono atti doverosi, e di per sè ove non siano destate le altre tendenze, se compiuti non suscitano più che la constatazione dell'adempimento d'un obbligo — per non trovare intorno a noi ostili voleri.

Ma perchè, conviene domandarci, se essi non appagano alcuna di quelle tendenze, almeno attualmente, sarebbe la loro omissione capace di suscitare ostilità intorno a noi?

Sono atti socialmente tramandati come obbligatorî, quando anche ne sia caduto il motivo che originariamente li fece tali, e per ciascuno non resti motivo che la volontà in tal senso degli altri. Ebbene, antisociale nelle sue tendenze, sembra colui che non si pieghi all'ossequio di questa consuetudine sociale, di quest'altrui volontà che ognuno trova negli altri, nella maggior parte degli altri almeno, e l'ha trovata sempre.

Egli l'ha osservata, ed ha voluto dagli altri che l'osservassero, perchè fuori di sè l'ha trovata, senza pure indagarne i motivi. L'ha voluta anch'egli in ossequio al giudizio esteriore a lui, e su questo per non violarlo ha foggiato il proprio.

Per molte costumanze è avvenuto così; che si sono propagate ed ognuno le ha osservate perchè le osservavano altri, e così di seguito anche questi perchè altri, ciascuno rimettendosi ai motivi dell'altro, i quali alla loro volta per lo più non erano che i motivi di un altro ancora.

Comunque, la volontà degli altri apparisce violata dall'omissione di questi atti. Spesso anche, tale volontà si sente

offesa da alcuna omissione, giudicata da lei mancanza di rispetto. E l'individuo l'osserva chè, per tutte le ragioni accennate, vuole non ostili, ma il più favorevoli gli altri.

Questo riferimento al volere degli altri, l'importanza che gli è riconosciuta, l'abitudine d'assumere qualunque ne sia la ragione come dispiaceri e piaceri proprî quelli degli altri, non possono non essere altrettanti ausilî potenti a suscitare nel singolo buona disposizione, attitudine a pensare come propria la vita degli altri, a porsi quasi, per ogni atto proprio, in chi l'apprende; a giudicare cioè sè stesso come lo giudicano gli altri.

Accade un trasferimento in noi dell'esperienza altrui, ovvero con tutte le nostre esperienze noi pensiamo di trasferirci negli altri. Il riconoscimento dell'identità essenziale tra le varie vite è già bene avanzato, e sarà breve il passo a procedere oltre quella particolare esperienza ch'è la stima degli altri, a vivere non questa sola, ma l'unità essenziale anche con tutte le altre esperienze, sopratutto mirando a quella che è la loro essenza volontaria comune, la fuga perenne da ogni insoddisfazione, da ogni stato imperfetto — pur mantenendo salda la massima che di fronte alla morale debbono cadere, ove siano in contrasto, le soddisfazioni di tutte le altre tendenze.

Sovrana è questa massima, e c'impone di non osservare i costumi che, se anche suscitano la stima degli altri, dei più altri, non sono morali, e non mai — anche per questo può provvisoriamente valere tale criterio — hanno la stima degli uomini morali. Criterio valido a riconoscere gli atti morali, ma non sufficiente motivo a farli morali; nulla più che designazione agli occhi nostri d'una possibilità di farli morali, d'un'idoneità di essi, che per deficienza di altre cognizioni potrebbe altrimenti rimanerci ignota, a beneficare o danneggiare gli altri.

L'unità fra gli individui è cementata così, fortemente. L'assumere più individui come propria la stessa altrui volontà, e ciascuno di loro non rivivendo questa come conse-

guenza dei motivi ch' ebbe, ma soltanto come tendenza ad un fine determinato, e soltanto — tutti — per un motivo ch' essa non ebbe, l' essere appresa come una volontà d' altri he si vuole obbedire qualunque fine ulteriore vi s' innesti, a qualunque connessione di questa volontà d' altri si miri, perchè una volontà d' altri; ebbene tutto questo non può non suscitare esperienze conformi nei più, sì che è dato scorgere tra loro un' affinità più intima, affinità più che se per disparate ragioni e non per quella identica in tutti, sorgesse la volontà medesima.

Affinità di soddisfazioni fisiche, estetiche, intellettuali, consistenti sopratutto nell' essere destate da simili o identici oggetti, profondamente cooperano facendo comuni altre esperienze, con quelle affini direzioni di volontà che sorgono in noi dall' obbedienza ai medesimi precetti morali e del costume — ed anche dalla stessa religione.

V' è un altro fatto, che si deve avvicinare al costume, potente contributo anch' esso a cementare l' unità fra gli uomini, e di esso qui più che altrove, per la vita sua sociale, è opportuno parlare, alludiamo al linguaggio.

Abbiamo visto che le altrui intime esperienze, se non si rivelassero con certe volontarie o spontanee manifestazioni esteriori, di cui sappiamo la connessione con certi stati, ci rimarrebbero costantemente ignote, e non avremmo coscienza di un' esteriorità spaziale di spiriti.

Tra queste manifestazioni conviene porre il linguaggio. Sappiamo già nell' infanzia che certi suoni prodotti dagli altri designano in essi l' accadere di certe esperienze, onde se noi alla nostra volta vogliamo far queste, ove accadano in noi, note agli altri, bisogna che noi pure produciamo quei suoni.

Sappiamo anzi che quei suoni non soltanto possono prodursi quando si verifichi l' esperienza che ciascuno de-

signa, ma siccome sono volontarî, dipendono da una decisione, possono dirsi anche quando quell' esperienza non c' è, ed anche possono dirsi altri quando la detta esperienza c' è. Ma non se ne dicono altri, quelli si dicono, quando vuol dirsi che quell' esperienza c' è.

Il linguaggio quindi è segnale, è conseguenza della volontà di dire una certa esperienza e non già di questa esperienza.

Io soffro, non *mi rivela* come sintomo univoco se non *la volontà di far sapere* che un dolore è mia attuale esperienza, di far noto *un collocamento*, che può essere dall' altro, fatto o non fatto, ma che tali parole sono adeguate a far pensare, perchè sono quelle ch' egli pronunzia quando vuole far sapere ch' egli colloca in una certa guisa e non in un' altra.

Non è bensì, se io parlo, tanto al mio collocamento ch' io penso, quanto a quello che chi ascolta le mie parole farà per suo conto. Ed io le concepisco, percepite, come un motivo dell' esperienza altrui.

Perchè se è volontà di far sapere un collocamento, due sono i collocamenti, diciamo pure i giudizî, che io parlando tengo presenti: il giudizio mio quello che già è stato compiuto, il giudizio dell' altro che lo sarà, percepita la mia parola.

È essa un anello della connessione di questi due fatti, in quanto è conseguenza dell' uno e ragione dell' altro, e la mia attenzione ordinariamente si sposta tra l' uno e l' altro.

Si dirà che non basta soffrire il dolore per collocarlo. Quando io mi lamento per un' atroce sofferenza, non la colloco, e pare che dicendola agli altri mi curi piuttosto di far sapere la mia sofferenza che il suo collocamento.

Ma appunto io la posso segnalare agli altri in due modi. O senza darle un posto mi lamento e basta, piango, può anche essere ch' io emetta delle interiezioni, oppure dico io soffro, e dico un' esperienza di dolore collocata.

Rammentiamo l' essenza del giudizio. S' io vedo una

pallottola dentro un recipiente ed appercepisco questa sua situazione, io penso un collocamento, colloco: posso anche chiamare questo un giudizio, e pare che il muto non proceda più in là.

Ma per solito, quando noi parliamo di giudizio, non abbiamo presente questo, silenzioso così; ma un altro che può darsi sia silenzioso non meno del primo, ma pure accompagnato da una sorta di tacito linguaggio, del cui meccanismo già parlammo e ch' è foggiato su quel che per farci intendere diciamo agli altri. Ripeto tra me e me quelle parole che direi agli altri, s' io volessi far sapere a loro quel collocamento da me compiuto, ma si noti non un collocamento come da me compiuto; ciò significherebbe il collocamento d' un altro collocamento.

Quando io dico, A è dentro B, conforme a quanto sopra, io ho la volontà di far noto il mio collocamento, A in B. Ma non di dichiarare che è mio.

Io ho presente un collocamento e lo voglio segnalare. È un' attualità e voglio che sia attualità anche per altri, e basta.

Noi sappiamo che un passo ulteriore si richiede per collocare tra le altre un' attualità. Si tratta di qualche cosa che la singola attualità non ha con sè.

Quando io dico, quindi, A è in B, io ho in realtà il volere di far noto tale collocamento e basta. Ancora per me esso non è mio. Si richiede un giudizio ulteriore per riconoscerlo tale, occorre che dica, io giudico che A è in B, e quando io parlo e dico proprio così, io voglio forse rivelare agli altri il collocamento che faccio, collocando in me il giudizio (A è in B), il mio collocamento? Non ancora. E così quando dico, io soffro, voglio esprimere il collocamento (mio?) della sofferenza in me.

Deve dirsi perciò che quando parlo agli altri, voglio esprimere un collocamento, un' attualità, ma non riconosciuti come miei ancora. Quando dico, io soffro, non mi preme di far sapere che sono io che dico io soffro,

che da me procede la rivelazione della sofferenza ch' è in me; voglio bensì rivelare soltanto che quella sofferenza è in me.

Certo, quando dico, io soffro, parlo di me in prima persona, non dico (il mio nome sia Tizio) Tizio soffre, di guisa che l' altro sa chi è il sofferente, e chi è che gli fa la rivelazione, ma quest' ultima conoscenza non era precisamente intenzione mia di farla acquistare; dipende da ciò soltanto che Tizio è per me io, lo designo così. Ed io mi servo di questa forma, sicuro di non essere frainteso, perchè so che l' altro che mi ascolta sa già, chi sia colui che gli fa la rivelazione.

Se non lo sapesse, ed io avessi quell' intenzione che avevo, non direi semplicemente io soffro, che darebbe all' altro semplicemente notizia d' un patimento entro un' unità di coscienza, ma di me direi, Tizio soffre; quell' unità cioè e non altra. E raggiungerei il mio fine, dicendo senz' altro Tizio.

Resta quindi confermato che *i giudizî* che noi pronunziamo, per quel che abbiamo anche ripetuto in capitoli precedenti su ciò che nessuna attualità si presenta già da sè collocata, *mirano a dichiarare impersonalmente un collocamento.* Può darsi che personalmente io lo dichiari, quando il collocamento sia di stati miei di coscienza: ed anche quando dico tu soffri, egli soffre, dal giudizio risulta che colui che colloca non è la persona stessa che soffre. Non è quindi assolutamente indeterminato il giudice, ma ciò in rapporto all' espressione invalsa per i giudizî personali su sè. Non vuol dire, lo scopo del giudizio è perfettamente raggiunto anche nella prima maniera.

Abbiamo detto che tale giudizio rivela l' esistenza della volontà di far noto un certo collocamento, piuttosto che del collocamento. E qui bisogna intendersi.

Io posso star bene e dire io soffro. Di questo caso debbo tener conto per sapere quel che di sicuro mi comunica tale giudizio. Ebbene, anche in questo caso che mi è attestato da esso?

Primo, e lo accennammo, che in me esiste la volontà di far sapere un collocamento del dolore in me. Secondo, che quel collocamento esiste. Ma come esiste? In compagnia diversa da quando significava la verità, cioè in compagnia d'un giudizio opposto, io non soffro, a cui credo, mentre non attribuisco all'altro che la realtà d'una mia fantasia.

Non esiste, quindi, come un collocamento fatto con lo scopo di conoscere la verità: non quell'esistenza per cui ci premono i collocamenti, i giudizî. Ed a chi mi dice una bugia, io oppongo subito se me ne accorgo, ma tu non giudichi così in realtà; tu lo dici ma non lo pensi.

Ora, per dirlo, senza dubbio bisogna pensarlo, ma quel pensarlo a cui io alludevo, era un pensarlo in una certa maniera. Ed in questo senso soltanto, cercando di essere subito intesi, giacchè è conforme al senso comune, notavamo ch'esso di sicuro, cioè di interessante comunemente nella pratica sociale, altro non dice che una volontà.

Salvo che questa volontà è per lo più di rivelare un collocamento non soltanto, ma vero, e quindi procediamo come se così fosse, se la parola non rivelasse soltanto quella volontà, ma siffatto collocamento, e quando così non è, ci troviamo turbati.

Tale essendo il giudizio parlato, bisogna insistere sull'impersonalità, onde io lo rivelo all'altro, e l'altro lo apprende. Ognuno di essi, in quanto non è collocamento di sè, ha quindi l'aspetto dell'obbiettività. Non lo hanno invece quei giudizî ch'esso giudizio abbia il fine di collocare, ma esso rimane non collocato, obbiettivo.

Non ha il carattere dell'obbiettività il giudizio, adesso piove, contenuto nell'altro giudizio, mi sembra che adesso piove, ma tutto intero il giudizio non può negarsi che la possegga.

Io dichiaro quindi e gli altri apprendono quel che pare sia — non soltanto sembri — quello che per chiunque è pensato essere o poter essere una conoscenza, e non soltanto mia: sembri allo spirito di chiunque e non al mio solo, allo Spirito in generale.

Esprimo un' esperienza che non dico se è di altri o la mia — ciò manteniamo perchè la differenza non è indispensabile, anche di fronte ai giudizî personali — ma un' esperienza in generale.

Io parlo come se per mia bocca parlasse lo Spirito universale, unitario attraverso tutti gli spiriti. Io pretendo dire una verità che potrebbe dirsi quando tutti gli spiriti non facessero più col mio che una vita sola, quando io fossi l' Assoluto, o prossimo a lui, prossimo perchè l' unità raggiunta degli spiriti, non implicherebbe di aver raggiunto l' unità del Tutto.

Ed anche gli altri spiriti che apprendono, pensano di ascoltare la voce dello Spirito, rivelante quel che non sia esperienza d' uno spirito solo, ma possibile, futura almeno per quelli che si trovino in certe condizioni, per tutti gli spiriti, vera per tutti.

È come quando essi apprendono nel costume, nella vita politica, altre esperienze, volontà di cui non sanno l' unità personale a cui appartengono, e che ad essi appariscono quasi emananti da una volontà impersonale, pensata anzi talvolta come universale, specialmente quelle del costume. E dicendo costume alludiamo a tutte le volontà che la tradizione comunica all' individuo, anche e sopratutto alle norme morali, le più antiche, le più diffuse, le più imperiose di tutte.

Perchè sia così è necessario il linguaggio; non soltanto perchè queste altre volontà non si apprenderebbero se no adeguatamente; non soltanto perchè la sua scrittura stacca più che mai il mezzo di rivelazione della volontà, da quella che se ne è servita. Lontana, non vista rimane la volontà espressa, più facile che mai è il dimenticarla. La persistenza della rivelazione non richiede come il linguaggio parlato, una persistenza simultanea d' azione della sua causa.

Si tratta di una trasformazione spaziale, ed essa resta, se anche ha bisogno che la sua ragione operi, mentre essa è compiuta.

Ma c' è altro. Il linguaggio è stato un frutto della cooperazione di varî spiriti, da più prodotto non solo, ma usato pure, lo stesso da più. Le invenzioni individuali sono apprese da altri, se idonee seguite da altri, non solo, ma anche corrette dalle invenzioni di altri, per fare di esso un mezzo adeguatissimo all' espressione del pensiero.

È un unico mezzo creato dallo spirito di più, dallo Spirito anzi, in generale, scomparse più o meno le determinazioni di questi più dallo Spirito, quando parla o ascolta. Esso esprime un pensiero dello Spirito che non dichiara sè stesso come il mio o il tuo.

È lo Spirito universale che in noi, nelle nostre dichiarazioni o negli altri ascoltando, sembra così rivelare sè stesso col suo mezzo, colla sua lingua. E quando con questa voce sentiamo dette a noi delle falsità, ci sembra quasi un peccato contro lo Spirito universale — allora sì che personifichiamo chi ha fatto il collocamento, ed irritati esclamiamo, lo dici tu sì, ma non è vero!

E quando la falsità è voluta, ci sembra che il peccato sia ben più grave di quel che possa derivare dal male di cui la bugia sia ragione. Ci sembra un oltraggio verso lo Spirito universale di cui un io particolare, conscio di tale essenza sua, ha rivestito mendacemente le forme.

Questo che abbiamo detto dell' espressione parlata dei giudizî deve applicarsi con poche varianti anche agli altri usi della parola.

Abbiamo già studiato l' imperativo, espressione impersonale anch' esso d' una volontà che vuole reale un certo collocamento, o meglio non il compimento di questo ma d' un atto ch' essa designa e come tale potrà poi riconoscersi, collocato in una certa maniera, atto di alcuno. Vuole cioè — ma non è esplicito questo, innanzi al pensiero — che si verifichino condizioni per cui, s' essa vuole, possa compiere colla coscienza della sua verità, il collocamento d' un certo atto in determinate contingenze.

Ragione di esso è la volontà che mira a far sapere non

un collocamento, ma sè stessa come volontà di un certo atto. L'attualità propria presente, per la forma che ha l'imperativo, restando fuori della sua espressione; esso a differenza del giudizio parlato, non può assumere mai la forma di una rivelazione personale di sè.

La nostra attenzione intieramente abbandona noi stessi, nella formulazione dell'imperativo, ed investe soltanto l'atto dell'altro.

Può solo rilevarsi come implicita in ogni imperativo un'esteriorità dell'esperienza imperante da quella comandata: non tutto lo Spirito è quello che pronunzia il comando: una duplicità è nella sua forma. Duplicità anzi che manca nel giudizio parlato che può giungere ad una determinatezza personale estranea a qualunque imperativo, ma anche ad un'altrettanto estranea indeterminatezza.

Perchè la pronunzia di un giudizio qualsiasi, non implica come a prima vista sembrerebbe, una duplicità fra chi sa e chi non sa a cui è rivelato il sapere. L'immagine dell'altro esula qui, a differenza che nell'imperativo.

Noi possiamo tacitamente pronunziare in noi stessi il giudizio, soltanto per fissar meglio l'attenzione sul collocamento ivi espresso.

Segnali agli altri di stati d'animo proprî, sentimentali o volitivi, sono le esclamazioni di cui così abituale è la connessione con forti tendenze, che queste le lanciano fuori anche quando non si tratta di rivelar nulla agli altri. Ma in quanto non sono come il pianto o l'inarticolato lamento, spontanei prodotti organici di certi stati d'animo, conviene ricondurle a quell'origine di manifestazione sociale.

Esse non designano l'atto che si pretende dagli altri, se anche segnali di una volontà che in realtà sia diretta all'atto altrui. Ma a dir vero, esse sono tutte frammenti di giudizî, d'imperativi, e tali perchè l'impeto della tendenza ne abbrevia la formulazione, ed appunto più imperiose tendenze fanno nei popoli primitivi, più frequenti le interiezioni.

L' esclamazione Bello! non avrebbe senso se una serie di giudizî non avesse designati come belli gli oggetti suscitanti quella particolare emozione, ed equivale al giudizio: esso è bello.

Lo stesso ha da dirsi, rivelazioni abbreviate di giudizî, delle particelle sì e no, come risposte all'interrogazione. *Sì*, segnala il compimento da parte di noi di una certa collocazione di cui altri ci parla in forma interrogativa, un giudizio positivo; *no*, un giudizio negativo.

Anche in risposta ad un imperativo, esse ammettono o escludono l' atto in una certa maniera collocato, a cui l' imperativo tende di cui esse sono la risposta.

Abbiamo menzionato le interrogazioni. Esse esprimono uno stato di dubbio. Non è più, come non era nell' imperativo, lo Spirito universale che parla attraverso chi interroga. È uno stato d' imperfezione in cui si ricorre allo Spirito universale, se ne vuole il responso, si ha coscienza di non essere lui.

Esse esprimono lo stato che illustrammo dell' ignoranza, del dubbio. La loro ragione non è volontà di far sapere un certo collocamento ma di sapere: o di far sapere un collocamento da noi compiuto e di sapere s' esso sia o no vero. Abbiamo detto di non far sapere un collocamento, perchè il caso normale è di comunicarlo come verità, sia pure fantasticando, ma pensato come verità.

Il collocamento invece che l' interrogazione rivela, *è reale come esperienza, ma non è verità come contenuto.* Io enuncio uno stato di dubbio implicitamente, ed in quanto la rivolgo, esso colloco in me, alla maniera che con un giudizio, come se quell' esistenza in me fosse stata riconosciuta dallo Spirito universale medesimo.

Agli altri domando un giudizio; la volontà cioè di rivelarmelo. E perciò ogni interrogazione in sè contiene un imperativo.

Ma l' enunciazione del dubbio, l' atto d' impero sono impliciti; quel che si enuncia in realtà è un collocamento.

Ma questo si enuncia in un certo modo, sì ch' è dato intendere il dubbio ed il comando.

Ciò che si domanda interrogando, tutto può essere salvo una sorta di collocamenti, di cui se anche è possibile la formulazione verbale, se anche talvolta domandiamo a noi stessi, fu già visto nel primo capitolo, non ha senso fare interrogazioni ad altri — l' indubitabile, il collocamento nel mio presente d' un' esperienza presente.

Ed io invoco una risposta obbiettiva, non una che sia espressione d' un modo di vedere soggettivo. Io voglio che altri mi parli così come potrebbe lo Spirito universale. Ed anche quando ad altri io domando non più che il suo parere, io voglio apprendere quel ch' egli pensa, erratamente forse anche, ma pure pensa, quale apparirebbe anche a colui, ad un altro che non fosse lui stesso, ed in seno alla coscienza sua potesse gettare uno sguardo. Io voglio sapere un' affermazione obbiettiva del suo parere.

Noi abbiamo in questo capitolo parlato sempre del linguaggio, come di un mezzo onde tra gli uni e gli altri comunichiamo le nostre esperienze — facciamo sapere e giungiamo a sapere. Ma non soltanto v' hanno esteriorità spaziali fra spiriti, v' hanno anche esteriorità temporali.

Queste già vedemmo provocare, a proposito dell' imperativo, un altro uso del linguaggio, per cui all' io nostro futuro comunichiamo la volontà del presente. È che le parole si stampano con precisione nella memoria: non soltanto ricordiamo le idee, ma anche le parole. Ed un' idea è affidata a due mezzi che la traggano a salvamento, attraverso i tempi, ove la memoria si conservi di essa e della parola che la designi. Così per i collocamenti.

E costantemente noi li diciamo con parole a noi stessi, affinchè più salde radici gettino in noi. Non solo, ma le nostre indagini sono fatte esse pure in massima parte per soddisfare una verbalmente formulata interrogazione interiore.

Quando non prevediamo forti contrasti in noi stessi

al nostro attuale volere; che la nostra disposizione volitiva attuale cioè non abbia a cambiare, coi suoi fini più o meno remoti — piuttosto che un imperativo, rivolgiamo a noi stessi un'interrogazione che ci ricordi quei fini prossimi e la costanza del dubbio. Ci proponiamo dei problemi piuttosto che dei comandi.

La continuità della nostra vita volitiva fa sì che in noi che sappiamo parlare, non solo, ma vogliamo ricordare per essa, il nostro pensiero collocando dati li chiami tra sè e sè, ciascuno con una parola; che i nostri collocamenti siano tutti verbali, come lo sono i messaggi di comandi e di domande che trasmettiamo al futuro.

Noi facciamo un'allocuzione continua, parlando al nostro avvenire. In realtà ad esso parliamo anche quando non abbiamo coscienza di rivolgerci ad esso: perchè imparammo a parlare a noi stessi non soltanto dai colloqui cogli altri; a quest' uso interiore della parola ci decidemmo, mirando al futuro, come ad esistenza non disgiunta da noi.

Tale in origine, ma l'usiamo per il futuro non solo, per le operazioni intellettuali seguenti, ma anche per il passato.

Sono idee legate a parole, parole che a pensarci su rivelano idee, quelle che in noi troviamo guardando in noi stessi e tale associazione è un fatto passato, tale anzi che trascende, non il presente nostro soltanto, ma anche noi stessi.

Anzi le più delle parole noi sappiamo già, ma alcune proprio ora noi potremmo impararle, e la nozione allora deriverebbe da un fuori di noi soltanto, non da noi nella nostra precedente esistenza. E quand' anche giù giù nel nostro passato si perdono i ricordi delle nostre parole, pur sempre sappiamo che l'invenzione non ne fu nostra. Nemmeno sappiamo di solito, e sempre pochi lo sanno, chi ne fu l' inventore.

E del linguaggio appunto, per questa sua vita che tutt' intorno ci avvolge temporalmente e spazialmente, noi abbiamo voluto parlare qui insieme al costume.

Usando le forme linguisticamente adeguate per esprimere un dato concetto, noi non sentiamo, s' intende, di farlo per avere, almeno soltanto, la stima degli altri, sì per essere intesi — pur sempre, come nell' osservanza del costume, per suscitare una certa esperienza negli altri.

Ma ciò non toglie che certe parole siano state create o siano usate per rispondere anche alla stima degli altri, o per soddisfare un nostro bisogno estetico. In tempi di superstizione fu anche creduto che un dovere morale obbligasse ad astenersi da certe parole o invece a pronunziarle: oppure una certa soddisfazione fisica o anche religiosa si è provata nel dirne alcune, e la tendenza intellettuale, foggiando il linguaggio sempre più adeguatamente ad esprimere la riflessione sull' esperienza, ed a servirle, recò anch' essa il suo contributo.

Ma l' identità colla vita del costume, per come il linguaggio fu creato, come ricevuto da noi, per l' esistenza che ce ne avvolge, per il fine suo di suscitare altrui stati di coscienza, appare sopratutto evidente, anche se l' uso di esso non sia che eccezionalmente voluto da noi, per avere come nel caso del vero e proprio costume la stima degli altri.

Dall' osservanza delle norme morali a quella del costume in senso proprio, se anche entrambe socialmente comunicate, abbiamo un' attenuazione di pretesa sociale. Nella connessione tra una parola ed il suo significato anche se di origine sociale, noi non abbiamo l' apprendimento contemporaneo d' un imperativo.

La pronunzia di una parola non è un atto che se noi lo poniamo in essere possa soddisfare una delle nostre già esaminate tendenze. Essa è un mezzo, significa la scelta di un mezzo. L' espressione che mediante la parola vogliamo, questa sì è fatta per soddisfare alcuna di quelle tendenze.

La via religiosa.

Già accennammo in un precedente capitolo ad una serie di esperienze vivendo le quali, l' uomo si sente intimamente avvicinato all' Assoluto, più intimamente forse che per qualunque altra esperienza. Alludiamo all' esperienza religiosa. A proposito della quale bisogna dir subito una parola da cui la natura ne risulti chiarita, per questo aspetto.

È un' esperienza che non dispensa l' anima dalle altre esperienze che abbiamo visto approssimarci all' Assoluto, non la dispensa per ciò che essa più di quelle altre ci approssimi. E ciò per due lati.

Anzitutto la pienezza dell' emozione religiosa si ha solo quando siano appagate quelle altre tendenze: inoltre essa non è più comunicazione con Dio, sì con un' esistenza limitata, imperfetta, se anche meno della nostra — ove lo spirito non senta, com' è il portato della sua natura morale ed estetica, l' omogeneità, quale nell' Assoluto le raccoglie in realtà, ch' è con tutte l' altre esistenze.

Di essa già vedemmo che batte una via propria. Essa può anche non preoccuparsi di quello che la ricerca filosofica asserisce intorno all' idea più esatta che possiamo avere dell' Assoluto. Di ciò essa non si cura troppo, ove non sia l' idea più adeguata a farci sentire la prossimità dell' Assoluto, pensare nella vita nostra più frequentemente alla via che si deve battere per giungere ad esso.

Alla comunità degli uomini, ad essi colla natura vuole far sentire l' omogeneità essenziale, che ha in Dio la propria essenza — per far meglio intendere essa dice, la propria ragione, il proprio creatore — vuole far pensare quella che l' essenza dell' Assoluto fa possibile, realizzazione che illu-

streremo d'una *giustizia* cosmica, e di questa ragione ch'è per lei Dio essa mira a correggere, se anche ne riconosce il vantaggio ad intendere, l'esteriorità ch'è indotta dal pensarla così. Essa ne vuol far sentire, d'altro canto, la prossimità.

È una ragione sì creatrice, fuori di noi, ma che ci sta presso *pronta a soccorrerci,* ove ce lo meritiamo: ove certi riti siano da noi posti in essere, pronta a farsi sentire presso di noi.

E tutto ciò perchè sa che noi pensiamo di solito col presupposto realistico. Più che conoscenza, più che esperienza noi usiamo pensare che sia ogni esistenza che non è noi. E Dio è di tal fatta un'esistenza, pensata da noi non come noi sofferenti, imperfetti, bisognosi d'aiuto, ma come quella a cui per salvarci noi ci rivolgiamo; così pensata da noi, la cui mente non è disposta d'ordinario a pensare come si risolvano nell'Assoluto *le imperfezioni.*

Quando essa si senta presa da queste, se non ammettesse fuori di sè e non in sè l'esistenza di Dio, non lo vedrebbe più in alcun luogo.

Perchè il dolore, l'imperfezione, noi consideriamo collo sguardo nostro relativo; e la religione vuole tener conto di questo, vuole che al relativo di sua essenza sia agevole più frequentemente, perchè più facilmente che sia possibile, prendere cognizione di Dio. Siamo troppo dominati dalle stretture della nostra vita, troppo relativa la vediamo, per poterla identificare, se anche parzialmente, con Dio.

Così la religione salva per il relativo la coscienza dell'Assoluto.

Dice inoltre, ma connesso con ciò, la filosofia all'uomo su cui la sventura imperversa, raccogliti nella tua intima essenza, e lancia la tua volontà, dipende da te, come non tocca, verso la mêta.

Dice la religione, sì, va alla tua volontà, ad essa ricorri, chè la salvezza dipende da te, non ti sgomentare chè avrà fine il dolore, e ti sarà compensato. Il dolore passa ed

è nulla per l' eternità. Essa adduce allo spirito la stessa attitudine che la filosofia, senza che occorra uno sforzo: essa dice, v' è chi ti sorregge ed è fuori di te.

Fuori di te, ma come se fosse in te. Sa tutto di te come te. Non è forse — essa tenta più che possibile l'approssimazione — come se fosse in te e più di te?

Ma all' uomo che ha corta la vista, essa toglie la disperazione. In sè sofferente non saprebbe vedere, quel che è lui e più di lui: Dio rimarrebbe sconosciuto al suo sguardo.

Ed essa vuole pensare in una visione vitalmente efficace quel che la filosofia dice di vero, sfruttare la nozione dell' Assoluto a condurci più che possibile presso di lui.

Essa è ad un tempo idealista e realista, in quanto delle nostre esperienze afferma in Dio la presenza, nel punto stesso che ne dichiara l' esteriorità. Vuole far pensare — la contraddizione è della nostra natura relativa — la verità idealistica nelle parvenze dell' abituale pensiero realistico.

E vi riesce quasi dichiarando diafana alla visione universale di Dio la veste corporea sotto cui pare al volgare, a tutti noi nel più comune pensiero, che si svolga la vita interiore.

Essa fa creatrice del mondo quella che per tali riguardi non può certo dichiararne essenza. L' identità col mondo assume l' aspetto realistico del rapporto fra ragione e conseguenza; nel cui intimo è, già vedemmo, il riconoscimento d' un' identità.

Riassumendo, *la religione pensa Dio esteriore all' uomo, ma creatore e vigile nella sua provvidenza, per ciò che a lei sembra la sola maniera a che l' uomo inabile a riconoscere Dio nell' imperfetto, non disperi di Dio; con ogni altra esistenza, più che possibile senta l' affinità primigenia; più che possibile sia vivo in lui il pensiero dell' Assoluto; nell' occasione della più parte degli atti di sua vita senta Dio imperante, Dio divietante, Dio misericordioso, sempre Dio.*

E nulla perde se, diversamente da noi, essa dice al-

l' uomo: tu non riuscirai mai ad essere Dio. Essa promette dopo la morte, all' anima, di cui vigorosamente afferma l' immortalità, il massimo di gioia a cui possa aspirare; appunto perchè sia attiva in lei più che possibile la coscienza della mêta.

Troppo difficile sarebbe stato all' anima intendere come Dio esista attualmente prima ch' essa si sia in lui trasmutata: ancora sarebbe stato scarso l' intendimento d' un' esistenza di Dio, quale noi la pensiamo.

Più salda si fa d'altro canto la tendenza morale, quella che preme di più: se il bene degli altri prima si operò per timore di Dio — di Dio che vede senza bisogno di rivelazione esteriore le nostre esperienze morali e immorali — un' associazione psichica di reale efficacia condusse poi a compierlo di per sè, con movente morale.

Nè bisogna qui tacere la parte, già da noi accennata, che nella religione ha il mistero.

La difficoltà nostra d' intendere adeguatamente l' Assoluto, già questo avvolge per il filosofo d' un' aura di mistero. E quantunque la religione lusinghi l' uomo di veder più chiaro in Dio che il filosofo possa, pur si preoccupa di non togliere d' intorno ad esso quell' aura.

È uno dei soliti compromessi a cui la religione attinge il suo senso; essa che già vedemmo temperare di onnipresenza la visione realistica di Dio. E gli altri compromessi, per quel che d' incomprensibile v' ha nell' incoerenza di alcune determinazioni di Dio, se anche di per sè tanto comprensibili — rendono più facile a lei il compito di far restare il mistero nella nozione di Dio. Le parrebbe di travisare l' essenza di Dio, ove non lo raffigurasse in una luce un po' incerta di mistero.

Ed a questo Dio che è più di lui, per ciò sopratutto il credente si approssima con un senso che meglio si può designare come di misterioso rispetto. La religione specialmente ravviva la coscienza dell' onnipresenza di Dio, della derivazione da lui di tutto, dell' idoneità di certi atti a

porci con lui in rapporto, mantenendo intorno ad esse un non so che di mistero, analogo a quel che cinge Dio per chi lo pensa.

Essa si sforza di far pensare fatti del mondo nostro spaziale e temporale, come misteriosi in alcun che, o per dir meglio, poichè dall' anima ingenuamente religiosa l' artificio è assente, anima sopratutto disposta a pensare Dio nella maniera religiosa, da noi illustrata — essa si sforza di cercare tra mezzo alle cose, se mistero v' abbia che possa a lei esser segnale d' un opera su esse, di Dio.

Ed essa che tutto non sa, di mistero, sia d' ignoto sia d' incoerente, ne trova e questo essa spiega invocando Dio direttamente operoso — se anche nel mistero rimanga come l' operosità, la connessione tra causa ed effettto avvenne. Quel mistero essa illumina con un altro mistero.

Nel mistero essa trova Dio. Anche prima della creazione, di là dal tempo come di là dallo spazio conosciuti, Dio essa pone. Affermare il mistero di là è per lei affermare che di là c' è Dio.

E quando la scienza avrà soppresso quell' incoerenza o quell' ignoranza senza invocare Dio; essa si ritrarrà di lì s' è ingenuamente religiosa, fidente nel mistero ancora ch' è nelle cose, nell' azione su esse di Dio; in cerca come prima d' un altro mistero.

E giunte più in là nello spazio e nel tempo le conoscenze coerenti, essa troverà sempre un al di là di mistero, divino al di là.

Due sono quindi le nozioni di cui più la religione fa conto a che la vita umana sia più piena di Dio, la nozione dell' Assoluto, quella della natura nostra imperfetta.

Ed essa dice all' uomo dei mezzi per soddisfare la propria aspirazione all' Assoluto, che sono taciuti dalle altre tendenze già viste: *il pensare Dio religiosamente* ed *il rito.*

Sono questi pensieri religiosi di Dio, dell'azione sua dall'inizio e quotidiana sul mondo e per il mondo, che l'individuo apprende dagli altri, sin dall'infanzia, dai suoi; pensieri ch'egli sa comuni con tanti altri uomini intorno a sè — ed apprende, comuni anch'esse le pratiche di rito, prima fra tutte, di cui più frequente è la possibilità, la preghiera.

In ciò consiste la religione per lui, quella ch'egli apprende. Come una religione ch'egli si crei sarà quella che sia un tentativo di far più vicino che mai Dio all'uomo, pensandolo in quella guisa, cioè in guise diverse, ma che pure soddisfino a quelle condizioni meesdime. Diverse ne sappiamo, quanto sono diverse le religioni.

E consulterà ciascuno il proprio temperamento. Si foggerà Dio come tutto sè stesso a lui lo designa, perchè più presso Dio e più costantemente con lui, si avanzi lo spirito. E se questo sentirà, più vivo che mai sorgerà in lui il bisogno della propaganda religiosa, per il bene degli altri, perchè egli cogli altri viva religiosa tutta una vita: dovere a lui imposto da Dio.

Questo per lui, a cui Dio comanda quel che vuole la tendenza morale.

Altri riceveranno la religione da lui, che avrà agli occhi loro un fascino quasi divino; più prossimo a Dio che tutti gli altri uomini, egli la cui anima è sì religiosa.

Più che uomo apparisce agli uomini il santo, sia che una religione fondi, sia che l'assuma come se fosse sua. E si noti, più santo chi se l'è fatta o chi se l'è rifatta.

Mezzo la religione di giungere a Dio come più lo fa possibile la relativa nostra natura, non va dimenticato che diverse tra loro sono queste relative nature; identico il mezzo, non per tutte sarà parimente adeguato.

Chi invece se l'è fatta da sè o se l'è rifatta, modificando quella appresa, ha costruito per sè il mezzo più adeguato: egli sì lo possiede in questa religione più suo, adatto a far valicare i limiti dell'imperfetto all'anima sua

per avvicinarla più a Dio. Egli sì che ha una religione ch'è il più adeguato mezzo fra tutte le religioni che potrebbe scegliere per giungere a Dio. Egli sì che è davvero santo; può avere l'emozione religiosa più forte.

E perciò l'anima religiosa ove non sappia crearsene una troppo nuova, ha da rinnovare la religione ricevuta, per sè, a che sia più adatta a sè: mantenendo pur sempre salda in sè la coscienza del vantaggio che ciascuno ha, pur nel fare sua la religione degli altri. Prodotto d'uno spirito impersonale a lui apparisce, più autorevole del suo. La coscienza della comunione dei credenti, dei preganti fuori di lui lo stesso Dio, rafforza in lui più che mai l'intensità della fede nella sua religione, l'abbandono sereno e sicuro dell'anima a quei mezzi, siccome atti a farci salire a Dio.

Essere convinti di questo, avere cioè fede nei mezzi, è indispensabile a che la religione sia feconda di frutto nel cuore dell'uomo.

Egli sentirà anche più cogli altri uomini l'affinità, quella che l'Assoluto tanto gli fa presentire — scorgendo le anime loro a Dio moventi per lo stesso cammino.

Viva egli la religione degli altri: la modifichi egli per sè, ove possa essergli per l'emozione religiosa più utile: la rinneghi e se ne faccia una nuova quando sia per lui meglio così — ma non perda d'occhio, quelli che alla sua esperienza religiosa possono essere i contributi della tradizione da un lato, dell'invenzione dall'altro.

Noi crediamo perciò che intenda pienamente il valore della religione per l'Assoluto, chi cerchi in essa di conciliare l'antico col nuovo: e nella religione che non solo viva lui ma agli altri designi, non rinneghi l'antico e cerchi di esso l'accordo col nuovo.

Intorno a noi le cognizioni si modificano; costumi, apprezzamenti, correnti sentimentali si trasformano; v'ha alcun che nell'antico ch'è vecchio, che all'anima non serve più per giungere a Dio: troppo, quello ad essa ripugna,

cozza incoerente ed avverso col nuovo che accadde nell'anima.

Ed allora si cerchi d'introdurre *nuovi pensieri di Dio, nuovi riti a cui più che sia possibile si cerchi di conservare l'autorità del passato,* consci dei suoi religiosi vantaggi, consci altresì, che l'universalità della fede, meglio si consegue innestando sull'antico, a cui tante fedi non intendono rinunziare: consci sempre così del valore religioso dal passato e dell'universalità della fede, preoccupati sopratutto che la religione abbia più presa che sia possibile nell'anima umana.

Noi abbiamo già accennato a due mezzi che all'uomo la religione affida a che per via diversa dalle altre studiate l'anima ascenda a Dio più presso che può.

Al primo già è stata da noi rivolta a sufficienza l'analisi — quel che merita illustrazione è il secondo, l'efficacia dei riti, delle preghiere.

Più semplice di tutti il rito ch'è una solitaria preghiera che senza bisogno di rivelazione esteriore — presenti a Dio sono tutte l'esperienze degli uomini — noi a lui rivolgiamo. Converrà incominciare da essa, in cui più facilmente riconosceremo gli elementi essenziali che cogli altri riti poi troveremo comuni.

Presenza di tutte l'esperienze in lui, pensiamo Dio ma non soltanto così. Se così fosse non ci preoccuperemmo di rivolgerci a lui; ci basterebbe pensare Dio religiosamente, fare col pensiero più che possibile vicino a Dio lo spirito nostro. Ma non è un pensare così, la preghiera.

Dio è per noi in essa, da noi diverso, fuori di noi. Ed a lui esprimiamo con essa un desiderio nostro — come faremmo ad un altro uomo — perchè conforme a quello egli operi. Oppure gli esprimiamo la gratitudine nostra, quella riconoscenza che si prova verso una volontà che ci abbia

fatto del bene, e che troviamo doveroso tributare, perchè doveroso a noi è sentire nel mondo degli uomini, più che con ogni altro affinità con coloro che per noi sono stati beneficamente operosi; sopratutto malvagità non sentirla con essi.

Non sentire in tal caso prossima a noi e rivelata l'esistenza di Dio ci sembra *empio*. Con tale parola vogliamo indicare il non essere suscettibile dell'emozione religiosa, dei mezzi che la religione ci dà, non l'una religione o l'altra. Empî si giudicano anche coloro per cui soltanto gli stimoli di certe religioni non sono efficaci, ma così si giudicano soltanto dai bigotti di una religione che pretendono la propria, tale qual'essa è, efficace per tutti gli spiriti.

Nella preghiera così Dio è pensato non soltanto come presenza di esperienze ma come volontà, la stessa attraverso i fatti; come una persona insomma.

E si noti, l'invocazione onde ci rivolgiamo a lui, non è uno slancio soltanto di desiderio o di gratitudine. Se anche silenziosamente essa è detta, noi gli parliamo. Ci sembra ch'egli non ci possa altrettanto adeguatamente intendere, se non gli parliamo.

E la maggior parte delle religioni foggiarono di lui immagini tradizionali, o se anche non di lui, di esistenze che sono quasi lui, che noi possiamo pregare pensando più intensamente a lui o ad esse, quasi che fossero lì più che altrove.

A Dio rivolgiamo di solito tradizionali parole, a noi ben note, ed a lui pure debbono esser ben note — se usate da tanti per rivolgersi a lui. Più efficaci di tutte, pensiamo, se usate da tanti; di una misteriosa efficacia che fa preferire esse alle altre.

E vicino Dio così, più vicino che se fosse a portata di voce, basta parlargli così piano che non sarebbe possibile più; vicino ma non tutt'uno con noi, sì che pur piano è pertanto necessario parlargli — più vivamente che mai,

nella preghiera pronunziata con fede, l'anima nostra è presa da misterioso rispetto, verso questo potere che a lei è tanto vicino e che può tanto; è altro e ben più che lei.

E quando la sventura dilania lo spirito nostro, ben prossimo a noi, colle preghiere evocato, più prossimo fatto a noi disperati sentiamo il soccorso: torna a risplendere di speranze per noi l'avvenire — avviticchiati così al nostro Dio, avviticchiati coll'anima ad un'anima più possente di noi.

I nostri desiderî, i sentimenti nostri più intimi, li pensiamo assunti da Dio, suoi e nostri ad un tempo, suoi anzi perchè già nostri.

L'atto di Dio è stato preceduto da una volontà nostra, quasi noi siamo in lui operosi. Ad istanti, se il rispetto ce lo permetta appena, ci sembra che la vita nostra nella sua confluisca quasi a fare tutta una vita. Comunque vogliamo sì questo, che l'esperienze nostre, diventino esperienze di Dio: non che coll'essere nostre siano senz'altro di Dio. La preghiera ci vuole, per farle nostre e di Dio.

E quando ci pare, siamo certi, lo vogliamo credere, è tanta la gioia che ne sa trarre l'anima nostra, che Dio sia stato operoso per noi, allora la consapevolezza che la vita nostra sia stata quella di Dio si fa in noi più sicura.

Non che Dio si sia ridotto alle proporzioni di noi miseri mortali, di noi che ci pensiamo anime avvolte, costrette da questo angusto viluppo corporeo — ma la coscienza che noi siamo stati un pensiero, una cura di Dio, ch'egli è stato operoso per noi, operoso come se noi fossimo stati Dio, e secondo il volere nostro avessimo tutto disposto — questa certezza che la vita nostra è nota, è presente a Dio, quasi ci fa pensare talvolta che siamo più che uomini, che se non Dio siamo ben prossimi a Dio: ci sentiamo ben prossimi al termine verso cui tutta la vita nostra procede.

Dio è con noi — ripetiamo a noi stessi.

Sono questi nel più benedetto stato di grazia, i più affascinanti connubî dell'anima con Dio. La preghiera sola ne sa essere auspice, propiziatrice.

E dal connubio, nell' operosità della vita, noi riporteremo più divina fatta l' anima nostra che a Dio aspirerà — essa che così da presso gli è stata — quasi ad un ritorno, nostalgicamente. Più vigoroso il volere si tenderà nello sforzo.

Ma non v' ha religione che si appaghi di colloquî così solitarî tra l' anima e Dio. L' anima gode di pregare mentre altre intorno a sè essa scorge pregare, ama di raccogliersi colle altre a pregare.

La prossimità di sè a Dio sarà forse da lei meno intensamente vissuta che nella preghiera solitaria, ma più anime essa sentirà vicine a Dio in compenso, e vicine a lei più anime, faranno sentire per quest' altra via più vicino Dio a lei; perchè la fusione degli spiriti in tutt' uno, non è anch' essa, vedemmo, suscitatrice di divine emozioni?

Pregare insieme, sì che Dio sia accosto non all' io soltanto ma a tutti i preganti, rivela all' io in un' esperienza prossima molto alla perfezione, la divina unità.

E se la preghiera sia fatta innanzi all' aperta natura, che possente riveli il segno d' una volontà creatrice, ancora un termine sarà raccolto nella nostra unità; l' emozione estetica ci darà anch' essa verso l' Assoluto un valido impulso, rivelazione di Dio, di Dio vicino.

E quando l' anima ebbe bisogno di sottrarsi alla vita quotidiana che tutt' intorno l' incalza, per potersi librare senza ostacoli verso Dio, a che la serie di aspirazioni religiose, di meditazioni, non fosse interrotta da percezioni non volute, distoglienti la sua attenzione da Dio, che facessero sostare il suo tendere — ed ogni sosta par che gli tolga d' intensità — essa e le altre si raccolsero insieme nel tempio, che l' arte, sì che più non io che possibile fossero ricondotti allo spirito, abbellì suscitatrice di emozioni estetiche, ed anch' esse verso Dio la sollevarono.

Ed anche il tempio ebbe una tradizione, e l' abitudine lo fece pensare — non discende lì Dio, presso le anime preganti? — casa di queste non solo, ma casa di Dio.

Ebbero la bellezza degli atti umani illustrata là ove fu detto del dramma, gli atti dei preganti, o di alcuno di essi contemplato dagli altri, onde parve che per tali atti più vicino fosse Dio.

Atti belli ed atti misteriosi, in virtù loro misteriosamente avveniva tra gli uomini più da presso la presenza di Dio — mistero anche qui l'anima religiosa cercava — come stimoli efficaci a richiamar Dio all'uomo, in realtà a recar lui a Dio.

Ed inetto e timoroso di non saper giungere a Dio da solo senza una guida, quasi troppo d'ardire, di empia perchè irrispettosa superbia, volle tra sè e Dio pensare spiriti intermedî. Ebbe i santi in cielo e sulla terra i sacerdoti.

Pregò i primi perchè intercedessero per lui presso Dio ed obbedì agli altri, coloro che più frequenti, più intimi hanno i rapporti con Dio, negli atti ch'essi designavano idonei a far più prossimo Dio. Volle l'assistenza del sacerdote nella preghiera, nei riti.

E questi se fu sacerdote degno, senz'altro tale se più stretta che gli altri aveva la vita con Dio, fu volonterosamente sacerdote degli altri, intento a far più che possibile fervida l'esperienza religiosa degli altri e la propria. Verso l'alto sollevato dal sapere tante anime nell'aspirazione a Dio, con sè unite, a chi può meglio riuscire tale ascensione?

Ascensione dell'uomo, appunto, e non discesa di Dio. Noi pensiamo la preghiera così come il rito, suscitatrice di tendenze non in Dio sì nell'uomo.

L'efficacia sua di elevazione nostra a Dio, vedemmo aversi di solito in quanto noi pensiamo che così non sia, ma che Dio scenda a noi, è il pensare più naturale. E se più forte l'emozione ne sorga, si pensi pure così.

In fondo, nemmeno alla mente che sappia ripugnerà troppo. Comunque si pensi, o che Dio venga verso di noi, o che noi verso Dio procediamo, la distanza tra noi e Dio, certo è per entrambe le spiegazioni, che si fa più breve,

che siamo più vicini. Non stona il resto, se è questo che preme.

E quando l'anima è giunta colla preghiera, più prossima al possesso di Dio, quando sa di averlo con sè, poco le importa da quale parte sia abbreviata così la distanza; poco le importa se la preghiera è un mezzo efficace nella sventura perchè a noi pieghi Dio, o perchè noi faccia più divinamente operosi, dando energia nuova alla volontà nostra, meno turbata dalle contingenze fisiche ostili.

Quello soltanto che noi dobbiamo raccomandare è che, se pure è necessario all'emozione religiosa pensare Dio in certa misura antropomorficamente, si cerchi pur sempre di ciò eliminare quanto più sia possibile senza ch'essa ne rimanga offesa, rivolgendo l'attenzione a quegli elementi onde meno è trasferito in Dio l'imperfetto del mondo.

S'incominci nella preghiera dal pensare Dio — ch'essa considera come intimità nostra ad un tempo ed esteriorità, e ciò può dirsi ove se ne tolga il senso spaziale anche, vedemmo, del nostro Assoluto — sopratutto come intimità, sì che la nozione perda quel che ha di spaziale: e quando l'anima fu da quegli stimoli accesa abbastanza di Dio, nella misura in cui la loro persistenza non sia indispensabile all'emozione, l'attenzione se ne distolga e si cerchi di pensare Dio qual'è.

La via scientifica.

Se anche, perchè troppo diverso dal modo nostro comune di considerare la realtà, è meno capace d'una permanente efficacia per dirigere all'Assoluto lo spirito nostro, e quindi anche meno suscettibile di quell'intensità che nell'esperienza religiosa tutta l'anima nostra infiamma della presenza di Dio, se anche quindi il cammino è meno ordinariamente cosparso di divine emozioni, pure sappiamo che quella che proprio ci rivela quale sia la mêta finale, che ci dà la certezza di ciò ch'essa sia, è la via su cui l'uomo si avanza aspirando senz'altro ad essere l'Assoluto, la via scientifica che culmina nella filosofia.

Gia lo vedemmo. Ad una presenza di tutte le esperienze, simultanea, per questa via si aspira, e questo non significa altro che aspirare ad un'identificazione coll'Assoluto.

Della tendenza scientifica, anche può dirsi che ben più raramente delle altre suscita contrasti con una delle rimanenti tendenze. Certo può bensì darsi che la ricerca d'una verità richieda il dolore degli altri.

Ebbene, l'anima dovrà ben riflettere nella decisione, la trascuranza addurrebbe imperfezione su lei, che ha da esser presa tutta dal desiderio della verità e del bene degli altri. Norme generali, al solito, non si possono dare. Il confronto dovrà farsi, volta per volta, con i criterî già accennati raffrontando l'esperienza più perfetta per conoscenze accresciute coll'esperienza più imperfetta per maggior dolore che ne risulterà.

La filosofia soltanto sembra all'uomo che possa portarlo proprio alla mêta. Sono possibili per le altre vie approssimazioni soltanto; a meno che, come illustrammo per la

preghiera, l' anima non innesti sulla preparazione religiosa la visione filosofica; e senza che alla maniera che vedemmo per la religione, perdano le altre vie il loro valore.

Ma appunto l' identificazione coll' Assoluto ci è promessa dalla filosofia soltanto, e la via ch' essa batte è quella che alla ragione nostra sembra indubitabile che ci sarà più fruttuosa, colla raccolta unitaria delle varie esperienze.

Essa sola, d' altro canto, sostituisce all' oscura nostra tendenza la nitida più ch' è possibile visione del fine; ed all' anima soddisfatta degli appagamenti che le altre tendenze le danno, può aggiungere la gioia della certezza ch' essi sono altrettanti presentimenti del fine.

Non solo, ma essa può salvarci, ed essa sola saldamente, dalle tentazioni. Sono queste le speciose apparenze per cui appaiono talvolta avviamenti all' ultimo termine, se non anche l' ultimo termine stesso, soddisfazioni di nostri bisogni fisici.

Ebbene, essa soltanto fra le varie tendenze, quando può darsi che tacciano tutte le altre per nulla turbate da soddisfazioni siffatte, può sempre, perchè essa sola sa tutto, pronunziare la condanna, anche se ad esse tutta la vita nostra si sentisse prima portata.

Essa sola sa tutto, ed essa può allora recarci un altro vantaggio che si riverbera sulla soddisfazione delle altre tendenze. Procedono queste verso l' esterno, facendo conto di certe possibili connessioni di cause ed effetti, cercando di farle sorgere o di evitarle. Ebbene queste connessioni possibili, e rispetto ad esse i mezzi di tentare, la scienza soltanto ci dice.

La nostra azione crea connessioni nuove più o meno simili alle passate, e l' anima nostra si accora per poter sapere quel che non percepisce attualmente, e quel che di sicuro vi sia in ciò che è percepito. Ma tutto questo solo la scienza ch' è conoscenza vera di ogni fatto può dirlo.

E noi quindi non avremo solo le nostre anzi dette tendenze, fatte più sicure dalla chiara coscienza del fine loro,

ma esse anche potranno più facilmente raggiungere le loro soddisfazioni, più intense anche perchè l'anima sarà più certa ch' esse meritino davvero di esser godute. È esulato il dubbio, almeno più che sia possibile, dalla ricerca delle condizioni di godere e dal godimento. Se anche non esistesse una curiosità naturale dell' uomo, ciò lo moverebbe a conoscere.

È quel che si dice affermando che l' uomo non soltanto ricerca per *curiosità* ma anche per *utilità,* ossia in vista della soddisfazione di quelle altre tendenze, fra le quali bisogna questa volta porre anche le fisiche. Anzi furono certamente queste che, sopratutto per la ricerca delle condizioni del loro godimento, dettero sempre il più forte impulso a ricercare. E tale ricerca è necessaria e meritoria, se come abbiamo detto ciò richiede la vita e noi dobbiamo voler vivere.

E così se anche tali soddisfazioni erano di natura loro imperfette, ci movevano per un altro verso all'Assoluto, movendo alla scienza. Esse ci spiegano molta parte delle ricerche scientifiche, ma non tutte.

Molte ve n'hanno, tante delle astronomiche, per esempio, delle storiche, le quali sono compiute soltanto per un puro desiderio di curiosità, e senza dubbio in esse la volontà del ricercatore si conserva assai più pura di quando opera per il conseguimento d'un bene fisico, meno turbata dalle preoccupazioni del relativo, per meno legami avvinta alla terra. E si noti al culmine della scienza non conseguiamo più nozioni utili a dirigere l'azione pel conseguimento dei beni fisici — la filosofia non si spiega più con tal fine. Essa ne è più affrancata che ogni altro stadio precedente della ricerca.

Ma non servendo più alla tendenza fisica per eliminarne i dubbî, servirà bensì, alla maniera già vista, per le altre tendenze. Non serve più abbiamo detto, perchè essa, pur tendendo ad essere più che possibile prossima all'Assoluto, è pur sempre per il relativo spirito umano diversa dalla conoscenza dell'Assoluto.

In un'ultima formola, le varie filosofie tendono a dare una conoscenza unitaria del mondo, ma la conoscenza ch'esse possono darci attualmente resta ben diversa da quella dell' Assoluto.

Certo, se la conoscenza filosofica fosse come l'assoluta, non v'ha dubbio ch'essa potrebbe servire. Ma non è essa visione sinottica di tutte le esperienze, chi questa possedesse sarebbe giunto alla fine del tendere. Essa invece vede quel che di comune è tra l'esperienze sì che possa raccogliersi in pochi concetti, ed a questi concetti si appiglia quas possedesse in sè il Tutto, tale qual'è.

Ma ciascuno di essi è un'esperienza, sì, che la ragione sua trova in altre precedenti, non è bensì queste, già lo vedemmo, se anche sa darci l'illusione di possedere in sè tutte le altre, di esserne padroni, quasi le tenessimo in pugno.

Già furono illustrati i rapporti del concetto, in cui raccogliamo varie esperienze, con queste, e sarà facile quindi intendere ciò, senza che v'insistiamo più oltre. E la conoscenza filosofica appunto, in quanto più che ogni altra vuole abbracciare di esperienze, di queste ha da accontentarsi di rilevare quel che di comune esse hanno. Più che ogni altra abbisogna dei concetti, concetti più ampî che sia possibile, più spogli quindi che gli altri di determinazioni, esperienze il cui contenuto è meno simile alle altre esperienze, anche a quelle che seguiranno — meno utili saranno quindi a prevedere.

Sono esperienze in cui v'ha ciò che in altre era riconosciuto, ma non sono quell'altre, perchè in esse v'era altro ancora oltre quello. L'esperienza concettuale è così diversa dall'altre su cui si aderge — nel contenuto di queste altre v'ha più.

E così l'esperienza tende a far suoi contenuti quante più esperienze è possibile — in realtà non può contemplarne che una ben pallida sembianza, se pur tale può dirsi l'unione dei loro comuni caratteri. Eppure essa non

ha altro mezzo che questo, per appagare la sua tendenza all' unificazione.

Essa cercherà di far più che possibile ricchi di determinazioni i concetti, sì che lascino almeno intravvedere in un' istantanea visione l' esperienze molteplici di cui risultarono. E su questo v' ha bisogno d' insistere, che l' Esperienza, l' unità di quelle che il pensiero riflettendo distingue in varie esperienze, non può essere visione di alcun che diverso da queste.

Il termine nostro non è un' esperienza nuova, nel senso che non vi sia tutto quello che è stato o che è. Diffidiamo quindi delle designazioni della nostra mêta come offuscamento di determinazioni, e se anche questo sia indispensabile per l' estensione della conoscenza non ci accontentiamo di questo. La conoscenza più vera è quella che non dimentica i particolari; li vede tutti, e ciascuno al suo posto.

Gli offuscamenti mistici della conoscenza nell' estasi, potranno avere anch' essi il loro valore religioso, ma non debbono essere che transitorî momenti per l' anima che all' Assoluto aspira. Daranno a qualche relativa esistenza l' illusione di prossimità all' Assoluto, di trasmutazione in esso, ma non saranno efficaci per la perfezione dell' anima, se non ne faranno il volere più animoso a procedere innanzi senza lì arrestarsi.

Ed allora la ricerca filosofica non deve dimenticare il contributo costante delle scienze particolari, non così ch' essa insista troppo in esse da perdere la visione unitaria, ma questa cerchi di arricchire via via con quel che esse le dicono.

Senza loro, certo essa non sarebbe possibile, che le preparano colle sintesi loro di dati comuni quella finale. Ad esse dovrà sempre ritornare in virtù del ritmo costante che alla mente relativa è impresso dalla costante insoddisfazione del non poter giungere che mediante l' appercezione del generale all' unificazione dei particolari.

Insistendo su certi particolari, essa perde la visione

di altri, e nel punto che crede di averla raggiunta di tutti, dei primi insieme coi secondi, essa ha già perduta in realtà la visione di essi; contempla in un'esperienza nuova il generale. Ed allora ai primi ritorna ad incontrare di nuovo l'insoddisfazione medesima, ed a ripetere ancora lo stesso tentativo colla stessa perseveranza.

E così ci sembra che nessuna via riesca appieno alla trasformazione nostra nell'Assoluto, finchè siamo appunto così nel relativo. È impossibile che sia altrimenti — sarebbe contraddittorio.

Eppure a sopprimere la nostra disintegrazione temporale e spaziale noi tendiamo con aspirazione incessante. L'unico nostro conforto avranno dunque da essere quelle provvisorie approssimazioni, e noi resteremo dunque imperfetti nell'eternità, sperando sempre e sempre delusi?

Ovvero giungeremo ad un punto in cui scorgeremo nessuna esperienza estranea all'attualità nostra, tutto il tempo e tutto lo spazio contenuti nostri, e non ci riconosceremo più nè temporali nè spaziali, noi, cioè la serie delle nostre esperienze, non vi sarà più di esse una serie?

Il resto dichiareremmo temporale e spaziale — i contenuti, non noi. Sarebbe non vero chiamar temporali e spaziali noi, che sapremmo di non avere esperienze non attuali.

Sulla via intellettuale non occorre, ci sembra, di aggiungere altro. Essa è la via che abbiamo dovuto passo passo illustrare, percorrendola per queste nostre ricerche, per giustificarle, per trovarne cioè la ragione.

La trasmutazione nell'Assoluto.

Dell'io nella sua connessione col corpo è stato sin qui, ci sembra, detto abbastanza. Di tale connessione abbiamo illustrato la durata ed i fatti che lungh'essa accadono, per noi che lungh'essa li disponiamo.

Esperienze abbiamo, l'una dall'altra diverse. Vedemmo anche nella medesima attualità subbiettiva potersi contenere diversità: poi le disponiamo nel tempo, e vedemmo nessun'attualità subbiettiva essere per sè temporale.

Abbiamo così descritto la storia dell'io sino all'istante della morte, quando spirito e corpo cessano d'essere in connessione. E ci troviamo innanzi una grande difficoltà.

Finchè dura la vita sappiamo quel che accade nell'io. Basta che da noi si guardi in noi stessi, o si ascolti, v'ha molta certezza al riguardo, quel che ci dicono gli altri di loro. Ma per i destini dell'io dopo la morte non è ancora così.

Tanto più che noi non sappiamo di tale connessione, quando esiste, molte cose che potrebbero rivelarci quel che nell'io accada se essa cessò, effetti che manchino in assenza della loro causa.

Molte sono quindi, pare, le opinioni opposte che pur possono ritenersi ugualmente valide per l'oltre tomba. Certo anzitutto questo, che dell'io libero dal corpo, non legato più ad esserne negli stati suoi conseguenza o ragione, non potrà porsi l'esistenza in alcuna parte di spazio, a meno ch'esso non abbia qualche esteriorità ulteriore; certo non possiamo immaginarcelo come durante la vita, in sembianze spaziali, analoghe a quelle del corpo.

Tutti i fatti che accadono gli saranno noti così, trovandosi esso ovunque, tutti in esso; e quelli che accaddero.

Non avrebbe senso per esso, fuori così dello spazio, nella sua attualità riscontrare una successione, quella che potrebbe sottrarre alla sua presenza certi fatti perchè passati.

Ma gli resterà ancora qualche esteriorità spaziale, qualche coesistente che non sia lui? Secondo che si risponda affermativamente o no a questa domanda, si dovrà rispondere diversamente a quella sulla natura temporale della sua esistenza.

S'esso, perchè limitato, si concepirà — e non è vedemmo mai, nemmeno durante la vita — come una porzione di spazio, gli avvenimenti della sua vita e fuori di lui la serie dei coesistenti con lui, disporrà nel tempo; e noi se tutto ciò sapessimo lo disporremmo in esso noi pure, con verità.

Ebbene, una difficoltà grande è che noi non sappiamo, se cessata la nota connessione col corpo, incominci la connessione con qualche altra porzione spaziale. Se ciò non è, possiamo bensì asserire qualche cosa di certo.

L'anima non avrà allora di esteriorità che quelle da lei poste volontariamente a sè stessa. E noi sappiamo quel ch'è la malvagità, l'egoismo, il rinchiudersi in sè, dimenticando l'unione coll'altro io, cogli altri, compiacendosi della loro esteriorità a noi, che ci fa possibile persino godere, senza turbarci, delle pene loro.

Certo, durante la vita, quantunque esso sia un ostacolo tra noi e l'Assoluto, l'egoismo non è da noi percepito come penoso, è ricercato anzi nelle attitudini ch'esso induce. Ma ciò perchè noi nella vita ci dimentichiamo spesso dell'Assoluto; altri piaceri che quelli dell'approssimazione a lui ci dà la connessione col corpo, piaceri fisici vedemmo.

E può darsi che noi li preferiamo agli altri, e tutti presi di essi, mirando a conseguirli, non sentiamo nemmeno il dolore dell'altra privazione. Dall'esperienza breve malvagia lo spirito induce a sè stesso il carattere egoista, malvagio.

Ma quando la connessione col corpo sarà cessata, e

cessati per l'io i piaceri fisici — nessun altro piacere nè dolore per lui che quelli della tendenza verso l'Assoluto — rimarrà esso, non distratto da altro, colla propria imperfezione egoistica come col proprio più atroce dolore.

Possedendo la conoscenza di tutto alla maniera già vista, non per ciò soltanto lo spirito saprà a sè ricondurlo, unitariamente pensarlo come non diverso da sè. Tutto gli sarà noto, ma sentirà quasi tutto a sè esteriore, come non io. E questo vincolo di non voluto che l'avvolgerà da ogni parte, sarà opprimente per lui, quasi una catena che gli fosse gettata all'intorno.

Non basta conoscere tutto, sapere che il resto è una conoscenza nostra, bisognerà convincersi che non sia altro, non altro quindi che noi, tutt'uno con noi, e finchè ciò non sia, quell'anima si dibatterà in una contraddizione insanabile. Malgrado tutto le sia presente, le parrà che spazio, tempo l'avvolga, quasi ciò che non è lei, spazio e tempo come quaggiù.

Essa vorrà, tenderà ancora, costretta da questa esteriorità a sè creata. Limitazioni inesorabili le parranno, quello spazio e quel tempo che l'accompagnano — torturandola quasi la propria ombra, l'ombra ch'essa proietta su sè. Se imperfetta, essa prosegue in tal guisa una sorta di esistenza spaziale e temporale.

Imperfezione della volontà! Coloro che vollero i piaceri fisici egoisticamente, ed il male degli altri, e vollero rinunziare alla possibile gioia scientifica, o ebbero disprezzo per la bellezza, vissero le specie diverse dell' egoismo, della malvagità, culminanti nel volere il male degli altri, ma sempre consistenti in un atto di volontà in contrasto col moto all'Assoluto — restano colla malvagità loro dopo la morte come con una pena.

Non sono puniti così i poveri di spirito, coloro che particolari condizioni corporee fecero inetti a quelle emozioni e non ebbero volontà in quel senso — sì coloro che consapevolmente *vollero rinnegare* l'unità essenziale.

Affermarono il resto con un atto di volontà, a loro estraneo; affermarono di contro al resto, il proprio isolamento.

E la volontà in tal senso, quella che la possibilità di approssimazione sapeva e non volle, resta così come un'autolimitazione dello spirito, divenuta abituale nel carattere dall'individuo.

E non è che basti sentir dopo la fine l'aspirazione all'Assoluto, per superare il dolore, per avere elisa da quell'aspirazione la propria malvagità.

L'anima si troverà incapace a salire, recherà con sè all'aspirazione salvatrice un ostacolo che col corpo non cadde; e che non cade per uno slancio di volere soltanto. Dall'imperfezione della propria relatività, essa vorrà salvarsi ma sarà inetta alle vie dell'Assoluto, non solo; esse gli appariranno divietate dall'attitudine sua — non esse saranno le vie tante volte da lei rifiutate?

Sentirà la pena del relativo e non saprà l'affrancamento. Non saprà che per ascendere bisogna considerare come non diverso da sè quel che ha tante volte odiosamente pensato, o che, come nella ripugnanza per l'agire scientifico, non si è curato di accogliere in cognizioni vere, quasi nozioni a lei estranee che non la toccassero.

Intravvede il termine certo, ma finchè dura la malvagità propria, non sa come riuscirvi, non sa fissarlo, non è dato a lei che soffrire.

Pena inesorabile — essa crea a sè stessa il relativo che le è pena, non sa non crearselo, e finchè è egoista, essa è in pena, e più egoista, più la repulsione per il resto, più ha pena.

Ma il dolore ivi sarà d'altro canto la purificazione dell'anima che riconoscerà il proprio volere come causa di quello, tutt'intorno non rinvenendo la causa, la coglierà finalmente in sè. Rinnegherà sè stessa in quel punto, il proprio passato, e tanto più si affrancherà dal dolore quanto più coraggiosamente saprà vincere sè. Le occorre spezzare la catena che l'avvolge.

E quanto al moto verso l' Assoluto, essa che non ha più un ostacolo nella connessione col corpo, non l'avrà più nemmeno in sè, le basterà volere perchè tutto sia ricondotto a lei, le basterà volere perchè cessi il volere.

Fatta non diversa da sè l' ultima esteriorità, cesserà di esistere come tendenza, come temporale, essa sarà tutto insieme, rimarrà contemplazione pura di tutti i contenuti Sarà questa la morte trionfale della sua umanità.

Se così, non dobbiamo nemmeno rammaricarci della vita nostra. Essa non è un dolore che per chi distoglie lo sguardo dall' Assoluto, e di essa sente le pene fisiche, non per colui a cui la vita corporea sia un' approssimazione progressiva all' Assoluto.

In lui la volontà disintegrata si perfeziona successivamente con gioia. Vivere in terra entro la veste corporea non è per lui che una preparazione al termine ch' è di là dalla vita, sì che appena cessata la connessione corporea, l' anima possa al più presto trasmutarsi nell' Assoluto.

Ci sembra bensì che questo nostro disegno dei destini dell' anima dopo la vita terrena, abbia a incontrare forti difficoltà.

Abbiamo detto che presenti ad essa saranno tutte l' esperienze, ma come se non v' ha più il corpo? Dal corpo riceviamo le sensazioni del mondo esteriore; cessata anzi parzialmente la connessione dell' io con esso, cioè con alcune delle sue membra, vengono per ciò anche a cessare le nozioni dell' esterno, e se certe lesioni più o meno forti siano recate al cervello, cessa nell' uomo la facoltà di ricordare, quella del fantasticare: egli resta in una sorta di miseranda povertà spirituale.

E noi allora come possiamo invocare la fine d' ogni rapporto col corpo, a ragione d' un ampliamento dell' esperienze dell' anima?

I due casi, in realtà, sono ben diversi tra loro. Quello spirito di cui il corpo concessogli fu mutilato, subì a dir vero, solo una mutilazione, ma al suo corpo restò ancora aderente. Fu ancora nello spazio così, circondato da esso, legato al corpo com' era prima, cioè esperienze del corpo gli restavano legate e necessariamente cadevano solo quelle ch' erano connesse con certe porzioni di esso. Proseguiva con quei difetti spaziali la propria esistenza spaziale.

Ma cessata la vita non poteva più esser così. La sua esistenza più non era limitata da spazio, ogni altra esperienza gli doveva esser presente. Quelle che altri organi di senso, altre connessioni facevano sul genere di quelle corporee ch' esso aveva avute, tutte l' esperienze delle coscienze finite avevano perciò da esser presenti a lui: presente a lui il mondo come contenuto di tutte l' esperienze del mondo, nella maniera che già vedemmo per l' Assoluto.

Esso apprende così le altre esperienze, salvo che s' è imperfetto a sè non sa ricongiungerle. Perduti gli occhi, quaggiù esso perdeva la vista; non la perde più in questa nuova sua vita. Esso ha presenti tutte le altre visioni, senza bisogno degli occhi.

Ciò inteso noi possiamo anche risolvere un' obbiezione che sarà probabile anch' essa. Si dirà, se tutto il futuro le è noto, anche l' affrancamento proprio, rotta così la propria dipendenza spaziale, come può spiegarsi l' incertezza angosciosa dell' anima, quella ch' è la sua pena, sulla via da battere per trasmutarsi poi nell' Assoluto?

Certo essa saprà quella via, ma le mancherà un sapere soltanto, che quella che batterà quella via, la via anche che hanno battuta le altre anime per affrancarsi, sarà proprio lei. Non riconoscerà sè per l' anima superante in quella maniera esteriorità siffatta, l' esteriorità che in lei anelante farà risorgere la nozione del tempo, non imposta più a lei da quel che è fuori di lei, ma dal disconoscimento proprio dell' unità tra tutto quello che vede.

La scienza della liberazione propria non sarà per lei

salvatrice, finchè quella liberazione non avrà riconosciuta come sua propria: e non potrà essere questo, finchè non sia caduta da lei ogni reliquia dell' imperfetto passato.

Anche non sarà facilmente inteso come la cognizione di tutte l' esperienze non implichi per sè quella della loro unità, come l' attitudine imperfetta ch' essa reca con sè dalla vita non abbia da abbandonare subito l' anima innanzi alla visione del Tutto; come cioè questa unità sia una nozione che debba rimanere a parte di tutte le altre, sì che sembra esservi una contraddizione tra questa esclusione e l' asserzione nostra, aversi qui la presenza di ogni realtà.

Del proprio riconoscimento dell' unità abbiamo detto ch' essa l' ha presente anch' esso, salvo che non lo riconosce per ciò come proprio: unità anche questa rimasta ignota, ma come?

Si tratta quindi di vedere quel che sia diverso tra la cognizione dell' unità fra i dati, e quella di tutti i dati, così da potersi avere la seconda senza la prima.

Cognizione dell' unità, abbiamo detto che qui significa intendere che i contenuti non hanno altro senso che di esperienze, non hanno un' esistenza distinta da questa, non ci rinviano ad un' esteriorità.

Ebbene, quando tutti i dati si conoscano, come può darsi che questo non ancora si sappia, come può darsi ch' essi facciano ancora luogo ad una nozione dualistica, non unitaria, che l' esperienza distingua da quel ch' è esperimentato?

È che *la visione di tutti i dati non porta per lui con sè questa certezza, ch' essa sia visione proprio di tutti;* non la porta per chi si è abituato nel mondo a procedere traverso l' ignoto con in mente il supposto realistico.

Ed egli non potrà credere che non vi sia un al di là da quell' esperienze che vede, diverso dall' al di qua.

Con sguardo di realista, egli continuerà a guardare il Tutto, conscio d' un' esteriorità rivelata da esso, assillato da tale preoccupazione, che non fa soddisfatta la sua tendenza all' Assoluto, per lui ancora lontano.

E via via ch' egli si libererà dall' atteggiamento mondano, cadrà dall' animo suo la credenza che vi sia un al di là, cesserà di tendere, appagato di sè e sarà l' Assoluto.

Basterà per esserlo ch' egli si appaghi di sè, non pensi più che vi sia un fuori di sè.

Egli morì pensandolo, non solo, ma conforme a questo volendo. Egli ebbe pensando il resto, una volontà che così non si atteggia se non di fronte a ciò che trova fuori di sè o a sè opposto, volontà non curante di esso od ostile: e a ciò, egli potè ripetere a sè stesso, perchè avverso o estraneo alla sua volontà, a sè. Occorrerà lungo tempo perchè se ne purghi.

Parliamo pure di tempo. Sia pure creata da sè, egli trova a sè un' esteriorità: egli è fuori dello spazio e del tempo ma non lo sa, chè suppone a lui ignoto, intorno a lui, dello spazio e del tempo, e per questo egli tende.

E così la sua pena deriva da non sapere, e pure tutto sa, o meglio dal credere di non sapere, mentre sa tutto — meglio, perchè questo credere di non sapere quel che invece si sa non può dirsi un non sapere. È un non sapere il credere che vi sia, e non v' è, altra cosa oltre quel che si sa?

Certo è un errore, un collocare quel ch'è noto nell' esteriorità, un collocare di là dal noto quel poco noto di cui non si sa se non ch' esiste, e che non può con verità collocarsi perchè non esiste. È uno di quegli stati della coscienza, che per quel che abbiamo detto possono chiamarsi d' errore e non d' ignoranza.

Possiamo dire questa, visione erronea del Tutto, in quanto il Tutto erroneamente collochi. Non perchè qualche cosa le manchi, ma perchè il Tutto collochi ove non va collocato.

Ed è allora la purificazione dell' anima — conforme all' idea risultante costantemente da queste nostre ricerche — un' approssimazione alla verità. Cesserà con essa la visione erronea del Tutto e succederà la visione vera, quella

che vedrà collocate le parti del Tutto tra le altre nel Tutto, come la prima visione — ma non collocato il Tutto. Il cessare del collocamento del Tutto è la liberazione così dal nostro punto di vista relativo, della visione del Tutto.

Noi non sappiamo adattarci ad essere l' Assoluto. L'anima relativa è un *parvenu* nel regno di esso, e non sarà esso finchè sarà un *parvenu.*

E così la conoscenza di tutto — va integrata la nostra prima nozione della Verità — non è conoscenza supremamente vera che quando l' accompagni la certezza ch' essa è tale e non altra, o per dir meglio cessi con essa il pensiero che vi sia un al di là.

E così nell' oltre tomba, nel punto che l' anima cesserà di tendere ad una verità da raggiungere, l' avrà per ciò solo raggiunta — e avrà raggiunto Dio appena cesserà di aspirarvi.

Potremmo dire che le basterà non più pensare Dio fuori di lei, per diventar subito Dio; lo sarà, non anelante più a lui. Quasi, sarà Dio perchè sarà atea.

E perciò noi abbiamo quasi un presentimento della verità sull' oltre tomba, desiderando pace agli estinti. Quanto meno le anime saranno imperfette in fin di vita, tanto meno tenderanno nell' al di là; ed augurare a loro tregua nell' aspirazione vuol dire augurare il raggiungimento della mêta. L' avranno raggiunta, basta che vogliano cessare di tendere, *basta,* dicevamo, *che vogliano non più volere.*

E perciò quanto maggiore è stata l' ansia, il fremito dell' anima gioiosamente in vita aspirante all' Assoluto, desiderio attivo di bene, di bellezza, di emozione religiosa, di verità, tanto più prossima sarà la sua pace, la sua tregua di là dalla vita.

Ripensando.

Anelante all'Assoluto, dopo avere acquistata una propria nozione finita, quasi da esso disintegratasi, combattuta da avversità relative nelle forme dei piaceri e dei dolori fisici durante la vita corporea, noi abbiamo in queste nostre ricerche illustrati i destini dell'anima.

Le ultime riflessioni soltanto sono rimaste velate di dubbio, perchè nella connessione di anima e corpo non tutte sono note le cause e gli effetti, e perchè la connessione con altri corpi dopo la morte, noi non sappiamo se v'abbia.

Dapprincipio abbiamo indagato quale nozione vera, vera perchè appunto alla verità più ampia aspiravamo accingendoci a queste ricerche, noi possiamo foggiarci dell'Assoluto, di esso che s'identifica colla verità suprema. Alla Verità abbiamo dedicate le nostre prime ricerche.

Poi alle vie ed agli ostacoli, alle altre esperienze che non sono la verità suprema e che lo spirito incontra nella vita, e pur sono esperienze, sono realtà — alla Realtà. Non che la Verità non sia una realtà anch' essa, ma volevamo parlare delle altre, di quelle che per noi, in noi sono attuali realtà.

L'Assoluto è realtà, ma non può esserlo ora per noi. Esso non è una nostra realtà. Lo fosse, vivesse in noi; noi saremmo lui, l'Assoluto. E quindi parlando di realtà, intendemmo di parlare di realtà umana.

E così abbiamo illustrato prima il termine del nostro tendere, e poi questo, e così tutt'insieme abbiamo tentato di raccogliere quante più esperienze ci fosse possibile, astretti pur sempre a tal punto delle nostre conoscenze da quell'insanabile contraddizione che illustrammo, della via scientifica.

*

Questa via abbiamo percorsa per noi, e l'abbiamo voluta scrivere perchè la sapessero gli altri, e perchè la potessimo ripensare noi stessi.

Ciò che noi pensiamo finchè così come siamo, non è pensato per tutti e per sempre. Nell' Assoluto soltanto quel pensiero fu sempre e sarà, se può dirsi con termini temporali. In esso soltanto non è destinato a cadere.

Dei nostri pensieri noi sappiamo i segni sonori, sono anzi i pensieri associati con certi segni, con cui sogliono designarsi; colla cui unione, se nuova, può designarsi anche il nuovo pensiero. Può dirsi appunto e rivelarsi perchè collocamento nuovo di vecchie esperienze, ogni esperienza nuova è per ciò tale, e per ciò soltanto può dirsi — coll' espressione di pensieri già noti, nuovi ne riveliamo.

Noi abbiamo dell' antico molti concetti e questi facciamo pensare insieme in certe nuove maniere, perchè nella mente sorgano certi nuovi giudizî, espressioni cioè di verità.

E così noi abbiamo parlato agli altri per soddisfare un bisogno che i segni esteriori ci rivelano lo stesso esistente in noi, quello stesso che perchè, noi sappiamo, non ha avuto da queste ricerche definitivo appagamento, noi scriviamo per noi. Il bisogno vivrà.

Ed esso vivrebbe anche se questi nostri pensieri fossero sempre simultaneamente presenti, nemmeno fossero, attraverso un succedersi come sono stati ora per noi.

Essi non possono soddisfare appieno il bisogno; non sono unitaria visione di tutti i dati, quella visione che non sa un al di là. Sono tentativi d'una mente finita che per essi non ristarà certo dal tendere, più che mai accesa della mêta pur tanto lontana.

Finito di stampare il 30 Luglio 1910.

DELLO STESSO AUTORE

La Legge comune nel pensiero greco, p. 283 in 8°. Perugia, Bartelli, 1903 (esaurito).

La derogabilità del Diritto naturale nella Scolastica, p. 292 in 8°. Perugia, Bartelli, 1906, L. 5,00.

L'Orientazione psicologica dell'Etica e della Filosofia del Diritto, p. 378 in 8°. Perugia, Bartelli, 1907, L. 7,50.

La clausola *rebus sic stantibus* nel Diritto internazionale. Prolusione al Corso di Filosofia del Diritto nella R. Università di Roma. Perugia, Bartelli, 1909.

Una versione tedesca di questo saggio, dovuta al prof. Josef Kohler dell'Università di Berlino, è uscita nella *Zeitschrift für Völkerrecht,* Heft 5, 1910.

Il significato speculativo della Moralità. Prolusione al Corso di Filosofia morale nella R. Università di Roma. Lugano, *Coenobium,* 1910.

N. B. A linea 25 di p. 22 deve leggersi: conoscenze, e non, coscienze.